当代学术思潮译丛



再看西方

著者／[美]史蒂芬·罗
译者／林泽铨　刘景联

上海译文出版社



当代学术思潮译丛

拉兹洛著／系统、结构和经验
霍克斯著／结构主义和符号学
麦奎尔等著／大众传播模式论
哈肯著／协同学：大自然构成的奥秘
耀斯著／审美经验与文学解释学
贝纳西著／市场非均衡经济学
柯廷顿等著／开放经济中的非均衡宏观经济学
弗拉德著／计量史学方法导论
罗洛夫著／人际传播社会交换论
阿佩尔著／哲学的改造
弗朗茨著／X效率：理论、论据和应用
理查德·戴等著／混沌经济学
亨廷顿等著／现代化：理论与历史经验的再探讨
布莱克编／比较现代化
施密茨著／新现象学
罗斯诺著／后现代主义与社会科学
赫费著／政治的正义性
史蒂芬·罗著／再看西方



ISBN 7－5327－2209－0/B・098
定　价：12.00元

当代学术思潮译丛

再看西方

著者/[美]史蒂芬·罗
译者/ 林泽铨　刘景联



上海译文出版社



Stephen C. Rowe

REDISCOVERING THE WEST

An Inquiry into Nothingness and Relatedness

State University of New York Press, 1994

根据纽约州立大学出版社 1994 年版译出

再看西方

[美]史蒂芬·C·罗著

林泽铨　刘景联译

上海译文出版社出版、发行

上海延安中路955弄14号

全国新华书店经销

上海市印刷七厂印刷

开本 850×1168　1/32　印张 8.75　插页 2　字数 180,000

1998年12月第1版　1998年12月第1次印刷

印数：0,001－6,000 册

ISBN7-5327-2209-0/B · 098

定价：12.00 元

译者的话

史蒂芬·C·罗博士是美国大河谷州立大学哲学系教授、系主任。我们拟将其著作《再看西方》译成中文则要回溯到两年前。1995年秋，美国联合山学院的唐纳德·霍布森博士作为访问教授前来中山大学外语学院作了题为《东西方宗教文化传统的比较》的系列讲座。霍布森博士在讲座中用东西方哲学、文化的不同价值取向对人性、生死理念和宗教信仰的差异以及宗教冲突的原因进行了分析比较，力图在东西方思想大相径庭的今天从理论上寻求不同思想、文化和宗教共存的可能性。演讲是成功的，因为演讲者对上述的问题进行了颇具说服力的分析、比较和评价。

听完几个星期的系列讲座后，一些对西方思想、文化感兴趣的同事继续与霍布森博士探讨有关的问题。其时，霍布森博士向我们推荐了史蒂芬·罗博士所著此书供我们参阅思索。翻阅后，我们对作者就东西方文化传统所作的客观评价以及他提出的东西

方文化互补的观点留下深刻的印象。

在书中，作者站在俯瞰全球现状的高度高瞻远瞩，以小心谨慎而又认真负责的精神审视和评价了人类文明的现状，并预测其未来的走向。他从后现代时期西方的“现代文明”及其理性主义倾向切入，分析了心体二元论的基本假设，指出了物质消费主义、经济个人主义已从西方向全球蔓延并逐步占据统治地位的现实。这种后现代时期的西方价值观念及意识形态导致了两个极端倾向：一是某些人只看到西方文明，因而将其他的文明一概作为过时的、落后的东西加以排斥。这种价值观念带来了种种的社会流弊：物质至上、享乐主义、人性丧失、道德颓败、精神空虚、信仰匮乏、人与自然对立和冲突、人际关系疏远和冷漠。二是一些人在寻求解决这些后现代时期社会问题时又往往走向对各种“非现代的东西的拥抱”，或倒退到对旧传统、旧文化的全面肯定，或转化为愤世嫉俗的逆反心理，或转向无可奈何的相对主义，或对各种社会流弊麻木不仁，放弃了个人对社会应尽的责任。在寻求解决后现代时期西方社会问题的途径中，部分西方学者转向东方，尤其是东方的禅学，企图从中寻找能解决现实问题的智慧和途径。在他们的转向过程中，又有不少人陷入另一种

极端:把禅学理想化、诗意化、浪漫化,毫无批判地加以宣扬,试图借此否定西方文明。

作者在书中对后现代意识的积极性作了恰当的肯定,同时也对这一思潮的各种肤浅的、不负责任的倾向及行为作了批评。作者指出,一个新世界的文明意味着东西方文化的整合和对传统文化的扬弃,在现代文明的基础上进行复兴。作者站在西方人的角度,看到东方文化,尤其是禅学能提供一些西方文化所需的智慧源泉,能对西方文化起到补充的作用;同时也指出由于东西方文化所缺乏的东西有所不同,所以也就存在着可以进行互补的前提。他在这种意义上重新发现了西方传统文化的价值和意义。

西方基督教文化把积极介入社会活动作为"自我"的体现,东方佛教徒文化把不入尘世、通过个人修炼达到空无的境界作为"自我"的实践;作者在书中探讨了两者在精神境界上的差异,断言,正是因为东西方这种在认识及实践上迥然不同的传统给基督教文化和佛教文化提供了通过探讨进行相互交流、相互学习的空间和可能性。作者深信,东西方的对话能导致一个有助于化解彼此都面临着的许多思想和社会问题的精神综合体。

作者在书中向读者清晰地描绘了后现代思潮中

世界文明所面临的局势和困惑。他指出，东西方文化传统有时候相互显得很对立，但潜存于文化中的“他性”(otherness)理念能为不同文化的对话起桥梁作用。作者提倡东西方通过坦诚的交流和对话，寻求人性中“自我”的复兴，寻求人类彼此的交融。他主张进行禅学与苏格拉底—耶稣这两方面思想的分析比较研究，研究它们对问题的切入角度和深度，研究它们在什么地方可以互补，从而探讨21世纪人类世界的新文化的未来。

我们赞成作者所提出的东西方应进行思想和文化交流的看法，这是以精神境界、道德修养以及理智升华来避免传统冲突的一种途径。东西方进行对话，把潜存的冲突降低到最低的限度，世界的持久和平也必须建立在对“他性”的理解上。当然，西方后现代时期社会问题的产生原因是错综复杂的。它是社会企业高度垄断，市场激烈竞争，体力劳动和脑力劳动都已商品化的产物。由于人类在社会里获得财富的机会非常不均等，加上宣传媒介，例如电影、电视为了迎合竞争需要经常对观众作哗众取宠的误导，更加强化了人们对物质生活的向往和追求，扭曲了人们传统的平和心态，把他们推上了为了成功而不择手段的冒险的道路。竞争既是社会发展的动

力，也是社会问题产生的根源。所以，要解决后现代社会所出现的问题首先要着眼于使社会制度进一步完善，使社会结构更合理化，还要引导人们对人生价值的重新思考和评价，以减少人类对各种后现代物质生活的依赖和追求，使人的思想和心灵得以净化。可惜作者很少谈及这方面的问题。另外，通过寻求东西方思想和文化的互补来解决后现代西方社会问题可谓另辟蹊径，但东方的传统文化源远流长，内容丰富，即使从佛教的层面上探讨问题也有不同的流派。在寻求东方的智慧时作者只局限于日本的禅宗，而极少提及其他。这不能不说是一种缺憾。

随着四个现代化的飞速发展，古老的中国文明和部分的优秀文化遗产面临着被抛弃、或只被作为古董来观赏的危险。在开放改革、引进西方先进技术的同时，西方后现代的弊端也涌入了国门。作者对西方后现代思潮所作的分析，有助于我们认识其负面影响，更全面地看待和研究文化传统和文化交融问题。

翻译决非易事，翻译哲学及宗教方面的著作尤其如此。在本书翻译的过程中我们碰到不少的哲学术语，例如：survival，transformation，intellectualism，relatedness，subtradition，post-liberal liberalism，the origi-

nal self in itself……等等，它们在上下文的理解中并不难，但却很难贴切地译成另一种文字。这些术语虽然已根据我们的理解译成中文，但说实在的，它们可能还有更佳的译法。原文有些句子寓意深远，为了更好地让读者品味原意，我们特意在译文后面抄录原文。

在翻译的过程中我们始终得到作者及霍布森博士的关心和帮助。林泽铨在肯特州立大学进行学术交流时，作者还专程从芝加哥赶到俄亥俄州的肯特看望他，商讨有关译事。霍布森博士亦多次与译者讨论本书的现实意义。

我们尽倾所能对译文进行过反复的推敲和修改，耗时近年才得初稿。承蒙美国大河谷州立大学哲学系倪培民教授拨冗对译文进行了认真的审校，我们不胜感激。他严谨的治学态度给我们留下了深刻的印象。由于原作内涵深远、涉及的知识面广、逻辑性强，我们对原文理解不够透彻的地方恐仍在所难免。敬请读者不吝赐教。

在翻译过程中我们还得到万毅、江立敏诸君不少的帮助和鼓励，特此向他们致以衷心的感谢。

译 者

1997年6月

中文版作者序

与东方文化的遭遇帮助我发现西方复兴之道，这样说似乎令人奇怪。与东方的对话使我得以从中认识、欣赏西方传统中伟大的地方，并要如实地、生动具体地再现它们，而不仅仅是去思考它们。

西方传统的核心不在于堂皇的体系或理智的建构，也不在于作为分析论证的工具和技术的理智，尽管这些在被用于某一适时的目的时非常有用，但它们本身并不重要。

我发现，真正的核心在于对话本身，它是一种存在形式，一种实践，一种探寻并不断走向生命中的真正恒久的途径，而这种恒久同时就是我真正的自我。

我衷心希望本书能让东方读者认识到西方文化的丰富宝藏；也希望本书能使中国人更深地品味到自身文化的传统内涵。

诚然，这一希望从一开始便成了出版本书中文版的动力。林泽铨教授在表示愿意翻译此书的第一封信中说道：

> 在过去的一百年中，在历经了政治与文化的急

> 风骤雨之后，有许多中国年轻人如今对自己的文化传统或是一无所知，或是怀着鄙夷心态。近年来尽管年轻人中对中国传统文化的兴趣似有升温，但我以为借鉴一个西方人对东方价值观所表达的思想，对我们更好地认识自己的传统文化，是不无裨益的。

这一看法非常正确，它直接印证了本书的宗旨，那就是与其他传统的对话有助于我们从它们那里获取我们所需的东西，同时又让我们认识到自己传统里的宝藏。

令我记忆尤为深刻的是，在一个初春的下午，春雨淅沥，我和倪培民教授一起讨论他对此书译文稿的修改意见。当时我们讨论到一个微妙而在文中又是至关重要的地方，彼此还开起玩笑来；我们发现彼此初时的看法不一样，然而经过了一次又一次的交谈后却又发觉彼此的看法其实是一致的。

不过，我们的一致不是在寻常意义上的一致。我们的一致不是消除了差异，而是在我们取得一致的时候，各自都变得更不同，变得更加完整！对我自己来说，我对自己书中的基本观点有了更深刻体会。我对此是记忆犹新的。同时我也认识到，对于儒家视关系为"平凡"和"回归"所在的观点，我有必要作更深的研究。

和林泽铨在一起时也一样，曾经有许多次我们显然是无法达成共识的，但后来又取得前所没有的共识。当林泽铨教授向我指出"翻译"其实是"对话"的同义词后，我更加留意我们自己文化中的这方面发展。例如。我注意到了伊丽莎白·K·明尼克用"翻译的艺术"来定义自由教育并以此重振自由教育。翻译在这里指的就是这样的工作："它运用一种包容的

理想，拒绝作融合或限制性的分离。相反，它是在人文科学中寻求跨越差异的、创造性的联系机会"。[①] 翻译在这个完整的意义上，是有利于这种创造性、能促进人类发展的机会的艺术，这一发展也许在某些方面会把我们带到同一地方，但说来奇怪的是，这是在增强我们的差异的同时达到的一致。

因此，对于本书在中国出版，我深怀感激。我感激能使本书得以翻译的对话历史，感激我所提及的对话的种种好处！我感激我这本书被认为有足够的意义值得用中文出版，有人（日本人）曾经预言它将在东方"被发现"，然后终将会在西方被"再发现"（也许像东方的宝库在西方被发现之后，才在本土被发现一样，就像林泽铨所说的那样）。我不知道东方人对西方人宝库的兴趣是否会导致西方人对自己智慧和热情的宝库的再发现，但这无疑会是一个十分令人鼓舞的进步——甚至是一个不可或缺的进步。

我尤其要对几位人士表示我的感谢之情：

林泽铨，感谢他发现本书并发起翻译之工作。

倪培民，他是我的同事兼朋友，他为本书献出了不少时间和才智，此外还与我一道携手进行重大的探索。

刘景联，他协助林教授，靠着他出色的才能和辛勤工作完成了本书的翻译初稿。我还感激他在游览了少林寺后，对东西方的相对优点所作的反思。

美国联合山学院的唐纳德·霍布森教授，他把本书的英文版带到中国并与当地的同事分享，后来又在我和林

---

① 伊丽莎白·K·明尼克：《自由教育和有利新学术的联系艺术》（华盛顿特区：美国大学联合会，1996年），第13页。

泽铨之间担当了非常称职的沟通人。

这个世界十分脆弱，她的存在和兴盛有赖于人类的心灵善良、胸襟开阔，有赖于人类的宽宏大量。我们在本书和大家分享的是东西方相遇之道。它能重振这些十分珍贵的古老的美德，这些美德在今天已十分难得。“对话”和“翻译”意义良多，它有助于这些美德从中涌现的关系的建立。

史蒂芬·罗
美国密歇根州大河谷州立大学
1998 年 5 月

致谢

在作此研究之前后，大河谷州立大学（Grand Valley State University）慨然允我休假，在此谨表谢意。大学里为学之人俱能引疑发难，勤于探索，也使我感激不尽。教与学是我日常的基本工作，它的苦与乐、得与惑概成为写成本书的必需前提。

在关于挑战与活力问题的谈话中，一些前辈曾给予客观的指正和鼓励：阿部正雄，特蕾莎·贝纳德斯，约翰·科布，马丁·马蒂，雅各布·内德勒曼，他们对我及我们大家尽倾所学，其高伟之论所构成的境界，均为我及本人曾与之攀谈过的大小学人所不及。

在周围，那些曾以各种谈话圈子加入这场谈话的朋友和同事使我得益良多，但此处只可略举一二，以表感谢：福里斯特·阿姆斯特朗，里凯莱·博诺，巴里·卡斯特罗，迈克尔·德怀尔德，罗纳德·恩格尔，厄休拉·富兰克林，马克·亨德森，乔恩·杰利马，杰奎琳·约翰逊，谢里尔·琼斯，拉纳·哈特曼·兰登，尼克·莱顿，莱波·劳伦，罗伯特·梅伯里，罗莎琳德·梅伯里，倪培民，丹尼尔·诺埃尔，巴巴拉·鲁斯，克里斯廷·罗，朱迪·惠普斯。

序言

I

在你面前这本书是对西方自由教育传统的一种探讨和实践。探讨的是我们自身以及我们文化的复兴。始点是基于我们的实际状况：我们人与人之间的相互关系摇摆不定，心内存有某种麻木现象，精神深处出现了理想和取向的空白，以致我们似乎忘记了该怎样去过一种人的生活。趁我们还没忘记复兴是我们的需要之前，我们需要复兴。

这项探讨的目标是针对一个人类发展的迫切问题，它对我们面对的现实十分重要，而且是人类走向全面成熟所必须的。我选择探讨的内容是这个时代最基本、却很少有人讨论的生活实情：即人类必须走向成熟，变得更警醒、更富同情心、更明智，懂得理智在人类生活中的恰当功用，否则就会灭亡。人类必须自觉自愿地进入这个成熟的阶段，这使这项探讨的目标主要落在实践上，落在探讨我们现在正做什么、处境怎么样，以及将会怎样等方面，而不仅仅在于我们在想什么。

这个探讨实际上是以试图吸取东方禅的传统而开始的，为的是要说明禅在今天混乱的世界中怎样可以成为复兴的宝贵资源。但在探索禅的多种可能性时，发生了一件意想不到的事。我对禅的了解愈深入，对于禅与目前我们在后传统时期的经验有什么联系的了解愈多，我就愈能重新发现西方传统中伟大的东西。大概古典的禅宗大师们会认可所发生于我身上的这点：接触禅的结果就是接触我自己。禅其实无非就是真实的自我。

我所发现的是一个西方人的复兴，但不是以把东方以及世界的其他地方排斥在外的方式。事实上，我发现，这种复兴西方的取向使我能比以前更诚恳、更深人地吸取东方思想的深刻内涵；这又反过来向我表明，我们从前对接触东方思想的反应是西方非理性主义的表现，也是对目前盛行的、但不符合人类精神的技术理性主义的逃避反应。

通过与禅和我们自己传统的接触，我发现了一条由西方人成为一个世界公民的途径，发现了一条取得活力的途径：这种活力被今天进行东西方对话的一些人描述为促进新的、全球性的大同的动力。我在这个过程中的主要经验是既要更加真实地回复自我，同时对他人也更开放。

因此贯穿于整本书的探讨的中心线索是探索与东方的"他性"(otherness)的接触，在这个基础上有可能恢复我们西方的完整性；同时使我们对于像禅那样的"他性"实在能够持开放的态度。对这个过程的理解可以把与"他性"的接触进一步延伸到其他方面，例如我的同胞、学生、家人、同事，以及其他文化中的更普遍的实在，乃至我们人性本身中的阴性方面——这是由我们西方传统的本质而决定的。因为这个传统的

真谛不在于某一项教条或某一种理智的形式,也不寄存于某一套信仰之中。它不存于"彼在"的事物上,不脱离我们对于完全存在的最深刻的经验。西方传统的真谛在于它的存在方式,这种方式把生命力甚至神圣性置于遭遇本身的动力之上,置于对话之上,置于人与人的完整关系上,置于这种似乎前后相悖的关系上:即在对他人满腔热情的开放之中找到真实的自我。

本书的目的是要让更多的人了解这种真谛,对它作出如实的解释,以获得我们能继续在地球上生存、能更完满地展现自我的能力。这个目的始终贯穿于个人异常艰辛的、自觉自愿的整个复兴活动中,就好像此刻我们——作为作者的我和作为读者的你——正在进行的那样。我想和大家共同探讨一种生存和发展的方式,通过它复兴可以成为可能;东西方的观点奇妙互补,可成为诠释、戒规和灵感的源泉。

II

但这一切都不可能从外部达到。因而,本书只能是它要阐释的存在方式的一次实践,它必然是一种实践而不仅仅是一项理论上的阐述。

在教授哲学和宗教中,我毕生恪守自由教育的原则。在这方面的实践中,最根本的一点是恰当地使用理智。如果不了解超出理智的东西到底是什么,教育便成了无休止的智力活动,成了仅仅是把概念化的书籍一本接一本地堆积起来;教育会被错位,会陷入单纯的信息堆积以及无止境的研究上,而没有把教育理解为变化自新的追求。由于教育在本质上可以

通过并超越理智而产生改变性的活动，这种活动同时把我们导向真正的自我和世界的本来面目，导向自我和世界两者的生死攸关的契合，在这种契合中我们完满的自我才得以呈现。

本书遵循自由教育的实践，它所关心的是通过变革而达到直接的、个人的、经验性的复兴活动，以及由这种活动所导致的文化、政治的结果。因而，它的手段便不是由思辨理性构成的传统理论，而是依靠像汉斯-格奥尔格·加达默尔那样的当代诠释者所作的自我改变或发展。① 沿着这些线索，这本书也可看作是重拾亚里士多德之前的希腊迷狂理性（ecstatic reason）的尝试，这种迷狂理性被后来一些西方的神秘主义者和自由主义者所采纳。通过非常古老的、近乎已被忘记的西方探讨艺术，我想以一种让读者能完全参与的方式来介绍我自己再次发现西方的过程——这不是概念性结论的玩弄，而是复兴的实际经历。确实，我相信这是本书或者其他类似的书的唯一可能的价值，就是它有助于读者自己的探讨和提高。

这项探讨包括三个部分。第一部分为“禅眼看世界”。我考察了当前的世界状况，特别分析了战后在日本兴起的京都学派的主张——此学派试图把东西方结合起来，具体地说就是把东方的参悟精神和西方的思想方法结合起来。它宣称要拥有一个世界精神综合体（world synthesis），这是即将来临的全球时代人类未来所需要的。在探讨东西方传统目前会合的基础上，我还探讨了西方文化的状况及其复兴问题，其中包括

---

① 汉斯-格奥尔格·加达默尔：《真理与方法》（纽约：克罗斯罗德出版社，1988 年）。对加达默尔著作之意义的论述，见理查德·罗蒂的《哲学与自然之镜》（普林斯顿：普林斯顿大学出版社，1972 年），第 8 章：“没有镜子的哲学”（第 357—394 页）。

了这样的意思，即我们必须把在传统时期在文化上被定义为“他性”的那些人类经验的层面结合起来。第一部分的中心在于寻求后传统的智慧。京都学派宣称，一种新的世界精神综合体可在拥抱“无家”和虚无的感觉中产生，而他们认为这种感觉是目前的生活无可避免的。①

第二部分为“再看西方”。这部分在考察了目前世界状况的基础上，深入到西方文化和传统之内进行探究，重点放在西方在全球时期可提供些什么这个问题上。西方的生命力在各种传统走在一起的时代中，对于我们又是可以企及的了，它在我们的时代中是和“幸存者”的形象，和真正的自由主义，和苏格拉底及耶稣的光辉生命联系在一起的。我们发现，这种特殊的西方生命力是联系性的，它的目标在于通过人与人相互的遭遇达到人性的完全展现。

第三部分为“联系即实践”。这部分转到了对实践和改变的切身问题的探讨上，即我们在后传统的环境里该怎么办和成为什么人的具体问题。对这个问题的探讨将结合使用两种角度，即西方把联系视为终极的圣地或处所的观点，以及东方这种他性文化带根本性的深识灼见，特别是它对通过无(Nothingness)的经验取得精神升华的强调。通过对实践问题

---

① 如果对我们在历史上的位置的不确定性进行反思，我们就可以看到术语的使用很容易引起混淆。我同时使用“历史的”和“传统的”这两个术语，大约指的是从公元前600年至20世纪我们发现这段时期的开始与终结的时间之间这一大段时期，而“现代”一词大约指的是从笛卡尔(死于1650年)至20世纪西方的思维框架被西方及其他文化批判的这一较短的时期。因此，“后传统”和“后现代”的说法同时出现，但所指的大不一样：后现代主义者关注传统；后传统论者则关注人性在整个传统中遭受压制的一面。这些分歧及其意义将在以下的文章中加以论述。

的探讨,我们可以找到一种有别于后传统自由主义的自由主义作为今日生活的可行选择,作为一种复兴的方式。

III

我说的复兴是什么意思呢?

目前的西方文化处于混乱和瘫痪的状态中。当世界上原来处于分割状态而迄今一直都被西方高高在上的观念和技术上的优势所维系着的地区逐渐汇合在一起的时候,当全球文明逐渐出现的时候,这种状态明显表现出来。极为讽刺的是,尽管全球文明的汇合主要是由西方的活动引发的,但西方在当前的汇合的动荡中却捉襟见肘。这种情况的原因是多方面的,下面的探讨将会作出分析。但现在关键的是,如果西方仍想保持一个有生命力的文化,它就迫切地需要复兴。这成了一个对整个世界都有重大关系的问题,因为尽管西方的精神活力有所退减,但仍然焕发着巨大的物质力量。

西方问题的迹象是全方位的,并相当明显,也许是太普遍了,以致难以看出来。从文化的意义来说,这种问题可以被描述为20世纪后传统的西方两个占主导地位却又彼此相反的思潮及行为倾向的表现。我之所以在这里讨论它们,是因为它们清楚地代表了植根于这个文化中的基本情绪。

一个倾向是相对主义,它把所有价值都降低至个人的偏好,因而也把文明降低至"全面战争"(the war of all against all)上。宽宏大量这一重大要素丧失了,而这是一种超越眼前利益而顾全大局的能力,是一种能够发展关系而不仅是进行交易的能力。另一个倾向是绝对主义,它以一种独裁的方式把

一套价值强加于人，而个人的自由、选择、尊严被否定了。在这里宽宏大量的能力也丧失了，也许丧失得更为明显，因为在绝对主义之下的个人甚至不能作私利的交易，而必须严格服从于他们所代表的种族、性别、阶级。这些相对主义和绝对主义倾向共同描述了西方在其历史上这个较晚时期的两难局面。有两个选择，但没有一个是有效的，我们却被迫在这仅有的两个选择中选取其一。

在接近20世纪末期的时候，这个两难局面表现在解构主义和新保守主义之间的对立上。批评家雅克·德里达及一些解构主义者想把他们认为是西方文化的虚饰和假象抽掉，特别是它那专横自大的以理性为中心的基础主义(foundationalism)。这就是说，这种基础主义认定了只能通过某种理性去认识超越的真理和实在。他们把这些虚饰和假象抽掉是为了以后的重构，但这重构却从未真正出现；解构主义的情绪一方面对任何西方的东西都极力批判，同时又有一种对任何"他性"的东西不加批判地接受的倾向。问题是他们看不到西方文化中那些在传统时期发展起来的、现已出现问题的方方面面背后有什么是有价值的或是经得起时间考验的东西。因此解构主义者们变得和柏拉图的《国家篇》里的极为危险的人物一样——并且几乎在最大程度上活现了他们："(他们)像小狗一样，对任何走近他们的人都加以揶揄戏弄，感到乐不可支。"① 他们奉行的相对主义增长了戴维·布罗米奇所谓的"怀疑的文化"，在这个文化中，每一样事情都被看成某种个人

① 柏拉图：《国家篇》，康福德·弗朗西斯·麦克唐纳英译(纽约：牛津大学出版社，1945年)，第261页。

的私利的投影。①

在另一方面，政治哲学家阿伦·布卢姆和新保守主义者们则反对当代社会破坏性的相对主义，批评它缺乏内聚力、缺乏约束、缺乏权威，批评它蔑视文化，把崇高伟大减退为最低下的平庸标准上的消费主义。但在抵制所有这一切的同时，他们肯定他们视之为"传统"的某些内容。新保守主义立场的主要问题，除了到底什么是这个"传统"的智慧令人捉摸不定，以及把传统与完全是外在的权威混为一谈之外，就是它不能指出目前任何可加以肯定的事物是与所谓的传统智慧有任何联系。事实上，新保守主义者们鄙弃任何现在的事物，不把它们纳入任何真正的对话之中。

同时，西方这些思想和行为的流派——以及它们所反映和产生的大众文化情绪——在一个较大的世界背景内必然会存在。我说"必然会"，指的是我们再不能无视全球性的相互依存了，再不能无视别的而非我们自己的文化和生活方式的合法性了，再不能无视已隐约可见的全球社会的来临了。从外太空拍摄的地球照片可被看作我们这个时代的最生动的象征。

如果我们从这个立场来看待即将出现的全球文明，那么，我所提及的两个主要派别只能被看成是西方问题的症状。相对主义的解构理论会使人们忘记了外层空间，不加批评地接受任何只要是明显的"他性"的东西。绝对主义的新保守理论顽固地无视我们的全球状况，采取收缩和否认的做法——似乎在拒认地球是圆的，或它是悬浮在巨大的虚空之中这一事

① 戴维·布罗米奇："传统的未来：论人文科学的危机"，载《异议》杂志，1989年秋季刊，第548页。

实一样,尽管照片显示得清清楚楚。这两个派别都是防御性的、反动的,两种倾向都没有活泼的接触热情,都看不到一个与文明相关的、充满生机的前景。

IV

我的经验以及这项探讨都认定是有办法走出这个两难局面的;我们有第三种选择,这是一条复兴的途径。我们可以通过这个途径由西方成为世界公民。这条途径的中心在于某种隐含在"对话"和"自由教育"的联系形式上。这种联系方式蕴含一个悖论:我们只有和世界其他地方真正对话才能发现并把握到西方伟大的、恒久的地方。真正的对话不是不加批评地、屈从地接受,或向他人低头,也不是固执着自己的优越地位。真正的对话包含既开放同时又肯定的貌似相反的态度。

这很有挑战性。这要求我们进行接触时我们展现的不仅仅是理智,特别是在西方文化的整个传统时期中被理解的理智。因为西方文化早至亚里士多德的影响产生之时便隐含于理智的崇拜中,崇拜理智建构而不是崇拜上帝。由于这种崇拜产生于理论必定总是先于实践的观念,以致实践活动和客观存在仅仅被视为贯彻某种本质上已在别处被设定并以纯理性的结构表达出来的东西。威廉·詹姆斯把这种观念称为"恶毒的理智主义"(vicious intellectualism),并指出这就是"自苏格拉底和柏拉图时代起哲学就已寻错方向"① 的原因,因为理

① 威廉·詹姆斯:《关于激进经验论和多元宇宙论文集》(纽约:达顿出版社,1971年),第150页。

智主义反映并导致对生活经验的真实本质的隔膜,甚至歪曲。艾尔弗雷德·诺思·怀特海把同样的观念用他的话描述为"错置具体性的谬误"(the fallacy of misplaced concreteness)[①]:生活的真实本质在概念顺序的名堂下被忽略和否定了。在今天,马德莱娜·朗格尔所说的话也清楚反映出同样的认识:"我的理智妨碍了许多使生活变得有意义的东西:欢笑、爱、对被创造为人的甘愿接受。理智跟爱没有多大关系,跟艺术也没有多大关系。"[②] 复兴要求我们超越理智主义,回到爱和艺术中。

从这种认识的角度来看,解构主义者们没有错:我们必须超越西方的理性中心论。但他们所隐含的以下观念却是错误的:即我们应该尽数抛弃理智,以及我们可以以全面的开放或完全的主体性进人这种关系。我们不能抛弃理智,但必须臻于成熟,让理智在人的生活中发挥恰当的作用。我们也不能不表明我们的立场、我们的观点、我们所代表的东西。在这方面,新保守主义者们是正确的。作为与他人建立真正关系的条件,他们要求我们必须认识我们自己,认识我们自己的传统和智慧。但他们主张我们可以孤立地认识自己,无需在与其他文化的真正遭遇中开放而认识自己,这却是错的。

这里需要再一次指出,对话要求开放和肯定的共存、相对和绝对的共存、主观和客观的共存;对话可产生第三种实在,这种实在不仅仅是其他两者的混合,它只能从我们对人类成

---

① 艾尔弗雷德·诺思·怀特海:《过程与实在》(纽约:自由出版社,1969年),第10页。

② 马德莱娜·朗格尔:《沉静之循环》(纽约:西伯里出版社,1979年),第40页。

熟的偶尔体验中得到领会和付诸生活。对话的实在超越了两难局面,超越了我们这个时代如此典型的极端化和瘫痪的状态。正是在这个意向上,美国人查尔斯·桑德斯·皮尔斯和乔赛亚·罗伊斯谈到了“第三者”的必要性,① 斯坦利·罗森最近也说过,我们需要成为“三位一体之人”,② 所指的就是我们时代所要求的人本质的成长和成熟。也正是在这个意向上,如果寻找这第三种途径的古代渊源的话,苏格拉底曾经断言“人们所能犯的最大的罪恶,莫过于憎恶富于理性的言论”。③

但是,在如詹姆斯、怀特海和朗格尔所描述的那种贴近我们的文化传统之内,要实践对话或领受古代的智慧是非常困难的。“对话”不是被降为相对主义的闲聊,就是被降为偷偷摸摸的绝对主义形式。而“民主”这种西方对整个社会对话的憧憬,不是被降低为纯粹是个人喜好的民意测验,就是被降为隐瞒不可避免的富人主宰的谎言。我们缺乏能产生极其重要的第三种选择的样板、各种方式的支持、训练和发展。不过我想提出的是,西方有一个亚传统(subtradition)正可以提供这种事物,它不但可以提供我们一种构想对话的方式,一种能使它得到充分发扬的方式,还可以提供使对话变成一种具有改变作用的实践的方式。这个亚传统就蕴含在历史上自由教育的某些实践方式中,这些方式对于今天的我们是有帮助的。

---

① 查尔斯·S·皮尔斯:《著作选集》(“偶然宇宙中的价值”),菲利普·威纳编(纽约:多佛尔出版社,1958 年),第 383—393 页。乔赛亚·罗伊斯:《基督教之问题》(哈姆登,康涅狄格州:阿肯出版社,1967 年),第 118 页。

② 斯坦利·罗森:《古与今:现代性之反思》(纽黑文:耶鲁大学出版社,1989 年),第 36 页。

③ 柏拉图:《斐多篇》,G·M·A·格鲁贝英译(印第安纳波利斯:哈克特出版社,1977 年),第 40 页。

自由教育以苏格拉底的“省察生活”为基础:“我跟你们说,每一天都必须讨论善,讨论你们听到我对自己和别人所讲的、所省察的所有问题,这才真正是一个人能做的最好的事,不作这种省察的生活是没有价值的。”① 正是出于这种省察生活的精神,我现在使用“探讨”这个术语,并通过本书来提倡自由教育乃是一种复兴。②

V

一些曾读过本书手稿的人曾提醒我说,在本探讨最后谈到存在状况时,要小心使用“后传统自由主义的自由主义”这个术语。他们关心“自由主义”一词的潜在的异化效果,因

---

① 柏拉图:“苏格拉底的申辩”,选自《柏拉图对话录》,伊迪丝·汉密尔顿和亨廷顿·凯恩斯编(普林斯顿:普林斯顿大学出版社,1985年),第23页。在《呼吁自由教育:实现大学教育的资源》(尼德姆·海茨,马萨诸塞州:吉恩出版社,1990年)一书中,我对自由教育作了一个更宽的解释,还选录了有关这种实践的基本说明和例子。

② 文体一直是我在自己的著作中探索的基本问题,我也明白努力求得一种恰当的“声音”,对于我们时代的学术创造是至关重要的。在《离与归:论美国对世界伦理学的贡献》(刘易斯堡,宾夕法尼亚州:巴克内尔大学出版社,1989年)一书中,我试图实践“这样一种写作方式,它比传统的哲学和神学形式更有包涵性,又比当代社会科学的形式更有精神性、更投入”(第20页),“通过这种方式,说教的(言语)和因循模仿的(言语)取得了令人信服的共时性特点”(第23页)。还有另一种表明文体挑战的方式,就是说我们需要一种介乎传统的、理智主义的论述方式和当代的、主观的记事或传记式的交流方式。我建议可把下列著作作为写作的范文,而这些范文对自由教育、探讨或对话加以有效的利用,使之成为再创作力的文体:马德莱娜·朗格尔:《沉静之循环》;彼得·马西森:《雪豹》(纽约:瓦伊金出版社,1978年);罗伯特·皮尔西格:《禅与摩托车维修的艺术》(纽约:威廉·莫罗出版社,1974年);戴维·特雷西:《多元与模糊:解释学、宗教、希望》(旧金山:哈珀与罗出版社,1987年)。

为它对几乎每一个人来说，显然都成了一个泄愤的词，尽管原因各异。友善的读者则建议把经过探讨之后出现的西方的前景叫作别的东西。

我真的曾为此苦恼了一番：我是否有什么不可告人的原因而希望疏远我的读者——或者在他（或她）还未读第一页时就把他（或她）赶走？对于这本书试图讨论并超越的文化矛盾和对抗，它本身却不能逃避吗？

我不能保证我能回答这些问题。但我确实知道如何命名我重新发现的、可称作珍宝的东西帮助我认识了写作本书的必要性，也有助于我认识真正的读者。这种必要性产生于我与那些忘记了、或有时不明智地排斥、又或者从来就不接受他们自己传统的人接触的令人痛心的感受。在我们这个文化中，许多人心地善良活泼。在过去他们会是自由主义者，但现在他们最厌弃的就是自由主义者——在这个正在与自身征战的文化中，"自由主义"这个词已经变得如此不被信任。由于有了这种倾向，我们对于我们传统中优秀的东西以及对于我们是什么人和将要做什么人，表现出危险的无知。

这种危险以几种方式表现出来：某些后传统自由主义者愿意接受任何"他性"的或者"政治上正确的"事物的欺骗；一种隐晦的愤世嫉俗的世界观——无意识地把一切都只归咎到那种以简单而可恶的手段追求利益和权力；因强烈地要求加人某种有生命力的"新"事物之中而产生的不稳定心态。在这种情况下，我们的危险是没有最适宜我们倚靠的持久培养和熏陶，没有什么像传统一样可为我们的成长提供安妥和稳定，或甚至提供一个出发点的东西。在这种状况里，真挚诚恳的人很容易成为别的样子，而不是他们原来希望的或想象要成

为的那样。他们的好意是极其脆弱和易变的。

我的女儿现在念大学四年级,是一个满腔热情的人,本身也是一个后传统自由主义者。她读过本书的部分手稿。一天晚上,她打电话给我说,经过几年的学习后,她才突然意识到根本不知道自由主义是什么。我们接着进行了一番热烈的交谈。我跟她提出了不属于真正的自由主义的几点:孤立的个人主义、中等阶级利益的理性化、政治上的不决断、福利社会,以及认为"现状还不错"和存在发展可能性的幼稚的乐观主义。事实上,这些新潮的现代意义免不了会变得混淆不清和使人困扰不安,因为它们是浮在我们时代表面周围的自由主义(时有时无、时好时坏)的社会和政治表现形式,它们脱离了深层的文化维系。

在谈话中,我作了进一步的探索:我说,在自由主义深层的维系中,它有点儿像禅.一种亚传统,它内在地拒绝被容纳在任何具体的教条之中,它具有一个可充分展现人性的、充满生机的前景,这种完全的人性的展现就出现在各种各样社会的、政治的、经济的活动之内,而这些活动的任何一个都需要被看作是不完全的、可修改的。在自由主义和禅里都有谈到死亡、再生、人的成熟的话语,但都存在使人糊涂的可能性。自由主义不同于禅,它的中心不在于"静坐"或"参悟",而在于联系和把社会看成是我们可以臻于完全成长之场所。自由主义是将相互性作为充分参与创造和慈悲的深层力量之所在的一种理想,这种理想对于自我及其人际关系,丝毫不亚于它对于国家、乃至我们和上帝或者终极的存在状况的联系之有效性。但作为西方传统之中的一个最大胆的理想和一种要小心对待的可能(无论是说或付诸生活它从来都不容易),"自由主

义"一词已被大大地误用了。在始于 17 世纪的现代时期，情况尤其如此，这个词越来越成为竞争、控制理性、物质主义、隐私权等价值观的俘虏，这套价值观共同架构了我们所认识并加以批评的现代世界观。

与禅作比较似乎触到要点了，因为我的女儿和今天的许多人一样，在某些方面对东方文化的理解似乎要比对西方传统的理解要深——或者起码更能同情地理解。但第二天当她遇上激进主义者或者上政治经济学课的时候，我所讲的对她又没有多大帮助。在我们这个健忘的和爱梦想的世界里，还需要多讲一些才能把真正的自由主义的深度和完全的含义说清楚。

她和我都同意需要做一些非常艰苦而又基本的工作。我们，还有我们的许多朋友和老师，都知道这些工作与产生某种新的事物有关，这种新事物要求我们自己的道德和精神要有新的升华，还要有一些能拯救这个星球的新的政治活动形式。在这项探讨中我想说的是，这项工作的一个重要部分就是对旧传统的重新利用，能完全掌握和理解我们西方过去的优秀的东西。

我们需要的东西是新的，是一种超越我们的历史和神话学界限的人的发展和世界公民资格。但尽管新的变化意味着一个飞跃和采纳一些过去一直被认为是别的东西，它同样需要连续。这就是这项探讨很有必要的原因：在探讨中我试图进行重新整理传统的工作，这件工作就是把旧的传给新的，它因为使一方和另一方进行对话而变得更有活力。

这把我们带回了这样的话题上，即作为一种活力再造的方式的自由教育以及读者作自行探究的意义。本书是否能产

生效果要依靠读者；它既不是理性的论述，也不是个人经历的饶有兴味的揭秘。这里所写的一切都假设要由读者自己作诚实的探讨，尽管书中也试图唤起并培育对话的发展过程。因此，本书的有效性取决于自由教育的方式，它要求我们通过进入对话这种“第三者”来考察自己和他人（包括自己的孩子，和别的令人意想不到的智慧源泉），来研究诸如“善”——或者复兴——的问题。从我自己的角度来看，这本书的好坏只在于这么简单的一点：它是否有助于读者进行变革性的实践？

VI

因此，现在摆在你面前的是一项探索，是一项研究，是一番实践。从整个的观点来看，我认为本书是一个发展过程的描述，通过它，我们作为西方人可以利用我们传统中优秀和持久的东西。这种变化从某种憎恶到开明，从我们的过去到对整个西方传统的超越和舍弃，最后到达接受西方传统中优秀和持久的东西这样的新境界，这个变化和禅宗那句著名的话所表达的变化大概是一样的：“初见山，后不见山，最后山还是山。”经过这种变化，我们所得到的不仅仅是观念，或者是在怀着失望的心情退出这个时代的实际生活之后，从书架上找出几本宏篇巨作来赞慕一番。我们得到的是真实的能量，是一种源泉，它与个人密切相关，同时在普遍意义上又是文化的。取得这样的能量，既不能通过固守相对主义而摒弃西方传统，也不能通过绝对主义退守西方传统，而只能通过超越目前的瘫痪状态，往前进入和世界的多元文化之现实的接触——在这项探讨中则是通过和禅的接触。

这是一个极其艰苦和要小心谨慎的过程，因为死亡和再生是复兴的基本要点。从现代的超越宗教性和20世纪的世俗消费主义的死亡之中，可出现一种兼内在和超越于一体的精神性，一种兼体现和存在的精神性。从现代的个人自由主义的死亡之中，可出现一种适合正在来临的全球时期的理性自由主义。我们经历了作为彼此竞争的存在之自我的死亡，这样的自我只在这样的层次上与他人联系：物质和情感之“商品”的、甚至是天堂的精神商品的谈判和交易。这个天堂空间极小，远离我们的所在。从这种死亡中我们作为“幸存者”而再生；我们成了这样的人，能接触到自己和他人身上的某些与像耶稣和苏格拉底那样的人所具有的伟大之处相关的东西。这种甚为重要的接触包括这种经验，通过它可出现具有完全人性的人，还有我们要培养和弘扬的人的、文化的、全球的神圣性的使命。

最后，也是对于作为一种变化模式的探讨非常重要的一点，就是复兴还包括理智主义的死亡，理智作为人的改变的必需工具而再生。苏格拉底式的对话和自由教育经过并越过理智而进入人类活动、变化、创造的领域，而这个领域是理智仅能指向的。关于理智的恰当功能的这种重要认识，威廉·詹姆斯说的话尤其有用——既不要死抱不放，以致它侵害了人之存在和真实经验的直接性，也不要把它完全抛弃：

空谈并不能使我们回到生活。这是一种行为；为了使你回到生活中去，我必须树立一个榜样，让你模仿。我必须把你双耳闭塞，让你不能听，让你不觉得空谈重要，方法就像柏格森所做的那样，让你明白

我们谈话用的概念是为了实践而造出来的，而不是为了认识……我们永远无法为理智主义者的困难找到一个理智的答案。[1]

理智必须服务于一种它永远抓不住的存在和联系的方式。但除却理智之外，别无他途。自由教育在最完满的境界上，使我们能够让理智为变化人性服务。

然而，我们必须尽十二分力强调，对理智主义的这种超越不是反理智主义、非理性主义、唯情论、或者虚无主义。纯粹反对理智主义的观点是最危险的，它有时以变化过程的最初阶段出现。正如所有初级阶段一样，这儿有一个危险，就是滞留于一个旅程的某一个阶段以及把某一个阶段和它的最终目标混淆起来。对理智主义的超越是严密谨慎的；它要求坚忍和耐心，要求对他人和自己都有同情之心。因此纯粹对立的非理性主义取向的诱惑是可以理解的，同样，从目前的艰难生活中完全退却到对理智主义者的"回答"以教条式肯定，这种诱惑也是可理解的。

潜在于这种苦痛感受以及相随的诱惑背后的理由是，改变人的活动使得和"无"或者死的相遇成为必要。为西方文化作诊断的几个主要人物认为，这种接触对于西方文化的复兴来说是必要的。例如卡尔·雅斯贝斯就曾说过："如果人不满足于仅仅是生活的延续而不至沉没，那么在意识之中和'无'相遇就似乎是必不可少的，他必须回溯本源。"[2]斯坦利·罗

---

① 《詹姆斯文集》，第260页。

② 卡尔·雅斯贝斯：《现时代的人》（加登城，纽约：安乔图书公司，1957年），第193页。

森在谈到西方的哲学传统时也曾说过："如果哲学要想保存下去……它必须和虚无绝对(Nihil Absolutum)达成妥协"，而这是曾被尼采所深透论述的，更具有讽刺意味的是，这是由他普及化的。[①] 从正面来阐述，罗伯特·皮尔西格在他那本广为人知的《禅与摩托车维修的艺术》一书中讲了一个故事，讲的是他如何越过了湮灭的"无"，而达到"那种可以依赖的，使你可以把任何事情做到恰到好处的安静"。[②] 与此相似，我们这个时代的许多女性主义的波动可以看作是"无"或静的正面恢复的工作。作为一个例子，我们可以看看艾德里安娜·里奇的这段话：

> 我们开始于空，开始于无明和空。这是轮回的一部分；这是古老的异教都能理解，而唯物主义所加以否认的。从死里出现的，是再生；从无之中出现的，是有。
>
> 这空是母性创造物，是源泉。它不仅仅是空洞无物和混沌一团。但在女人身上，它曾被认为是没有爱、不生育、绝育。我们觉得有一种压力，要求我们用小孩把我们的"空"(emptiness)填塞起来。我们觉得不应该一直往下去进入中心的黑暗中。
>
> 但是，如果我们能冒险一试，就会知道从那个"无"中生出的"有"是我们真理的开始。[③]

---

① 罗森：《古与今》，第 188 页。

② 罗伯特·皮尔西格：《禅与摩托车维修的艺术》，第 242 页。

③ 艾德里安娜·里奇：《论谎言、秘密和沉默》(纽约：诺顿出版社，1979 年)，第 64 页。这段话出自"女人和尊严：关于谎言的一些论述"一文，该文也被收进我的论文集《超越危机的生存：世上的生存和发现文集》(纽约：皮尔格林出版社，1980 年)，第 71 页。

这几段话共同的地方，都是脱离了作为恐惧、湮没、泯灭的“无”，过渡到作为我们最深切的源泉和同伴的“无”，这种无就是我们在这个充斥着各种各样的认同危机的时代中急于要找到的真我的同义词。

但在我们的文化中，我们大多数人从来没有去领会“无”的积极意义。我们停滞在这种根本经验的初级的负面形式上；停滞在愤世嫉俗的相对主义、“精神麻木”上，[①]或者干脆就停滞在由无休止的事务和消费主义构成的肤浅的、不完满的生活上。

作为一条找到“无”的积极意义的途径，我们时代的全球对话中的东方对话人提出了一个悖论式的建议，即复兴要求大力加深对“无”的体验，进入它、拥抱它、作为绝对空无——*sunyata*——而充分体验它。他们认为通过这样彻底的体验会出现再生，产生我们的真我。

这个建议看似荒谬，它和控制理性及自我也是完全对立的；但随着与东方对话能使我们重新发现西方的智慧，这种情况便开始消退了。我们西方的传统开始以新的方式发出光辉。我们学会了利用苏格拉底的“无知”的“人之智慧”，这种智慧使我们能够接触我们“先知式的”内在声音，[②]并能够把理智充分用在为这种智慧的服务上。我们直接休验到保罗在《新约》中表露的真实性：“我已经与基督同钉十字架，现在活着的，不再是我，乃是基督在我里面活着……”(加拉太书，

---

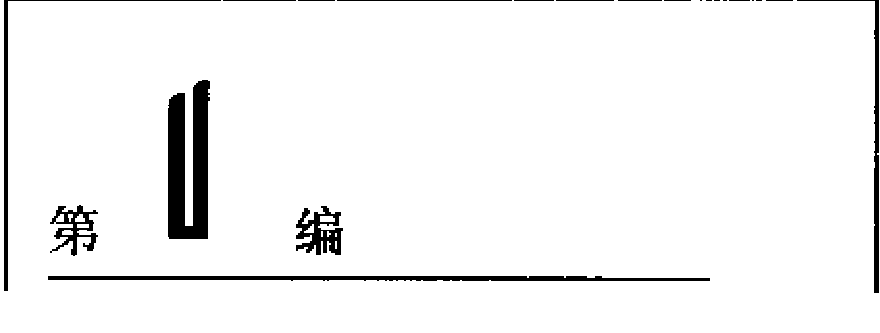
① 罗伯特·杰伊·利夫顿：《历史与人类生存》(纽约：文塔奇图书公司，1971年)，第376页。

② 柏拉图：“苏格拉底的申辩”，汉密尔顿和凯恩斯编，第8、24页。

2:20)。就希伯来的圣经而言,我们在自己的心内——也作为我们的真我——发现耶和华从中创造万物的“无”。令人觉得矛盾的是,我们会在心内发现作为万物之源的“无”,包括在完全的人性面貌上是“照着上帝的形象”被造的人类——也是创造者。

目 次

第3编　联系即实践



第Ⅱ编

禅眼看世界

人类生存依赖的不是人文主义者的梦想，也不是哲学家的理性思考，甚至也不是政治运动——至少不是基本地依靠这些，而几乎完全依赖了西方世界的技术发展。当欧洲诚挚地把她的法则开列给其他大陆时，事实上她自己却已对这些法则失去了信心。

——汉娜·阿伦特

根据什么见解，才能使我们把人类把握为一个独一无二的、有生命的、自觉的实体呢？我认为，这见解的根据在于我们每一个人都悟到自己的真我，也就是说，每一个人都必须突破自己的自我结构而认识到本我。它是一个彻底个体化的"主体性"东西，同时也是一个彻底普遍化的客观性东西。为什么是这样？……如果我们对世界冷漠不顾，就不可能有对自身的研究；如果我们回避我们与历史的冲突，这种冲突经常超越人的控制，就不可能有对真我的觉悟。对自身的真正研究，始终是对世界和历史的研究。

——阿部正雄

我们意识到，空就是一种绝对在我们近旁的东西。它向近旁的展现，比我们在普通意识里感觉到的自我与它的距离更加切近。可以这么说，它比我们通常认为是自我的东西离我们更近。换言之，如果我们离开我们通常称之为"我"的东西而面对空（无）的境界，我们就会成为真正的自我……我们撇开了潜伏在自我意识之本质中的、根本性的自我执著，因为这种执著，我们在试图把握自我的时候却陷入了自己的把握之中。

——西谷启治

1 步履蹒跚的西方与日本人的声称

西方和美国繁荣扩张的现代时期结束了，一个新的、多元文化的全球主义和亚洲掌权时期已经开始。在这个四处充斥着变化不定的因素的转折时期，一些日本人声称拥有美国人所需要的东西，拥有事实上是后传统的 20 世纪晚期的所有发达社会都需要的东西。他们所能提供的东西的核心是神秘主义和精神升华，它们是出自西方的理性发展的必要补充。

在他们自己的大众传媒的社会评论中，日本人探讨了他们所谓的困扰着我们当今社会的许多问题的根源。他们探讨的不只是教育问题或家庭问题，不只是有关领导阶层、工作、权力的问题，也不只是一个建筑于物质主义和消费主义之上的社会的各种问题，而是一个更深的问题——上述的种种问题仅仅是它的表现而已。他们说我们的问题是一个文化的问题：我们实在不知道在这个从我们自己的技术和创业之中产生的世界社会中该如何生活。他们论述了我们道德失序、政治混乱、信仰不坚的问题，论述了我们在文化的所有这三个主要领域之中摇摆于昏睡与狂热之间的事实。正是在这根本的

层次上，日本的一些人领会到他们的优越性，并声称拥有一种生活的普遍原则、一种世界观，而这种世界观是其他文化在领受了这个混乱时代的惨痛教训之后能够吸取并必会吸取的。

理解这个声称——声称什么、为什么会作出这样的声称、它的好处与危险之处是什么——是重要的，这种重要性在切身的实际意义上显现得明明白白，因为美国的市场上充斥着日本的产品和投资者。远东地区有着无可否认的活力，仿佛历史之能现正聚集在这个地区之上。还有一个十分简单的事实，日本人现在已成了我们的邻居，虽然不是近在咫尺，但在正在来临的人类新境况之中肯定是我们的同胞。他们和我们，作为属于最初几代的世界公民的人们，必须学会如何相处及相互理解，这是为了我们孩子的将来及和平。

日本人本身从多条途径来讨论他们在新的世界状况里的优势问题："日本人论"就是一套关于日本专题的理论，它是电视系列剧、书籍和各种形式的讨论的题目。例如近期的一本畅销书《日本人的智力：其独特性和普遍性》(作者为角田唯信)，便公开地试图展示出以种族优越为基础的文化优势。①显然，日本人的声称并非没有危险。

京都学派把这种声称有效地纳入对话之中，对它作批判的审视而获益匪浅。简单地说，京都学派有两个基本论点，每个论点都以不同方式表明了日本人的地位的独特性。首先，因为东西方的价值观在那里经过一段时间的融合后，形成了

① 引自蒂齐亚诺·泰尔扎尼："在日本人优越感的背后"，载《世界新闻评论》(1987年3月)，第27页。

独特的价值混合，日本可以说是一个“未来世界文化的实验室”。[1]因而京都学派认为它自己能够把东西方的观点综合起来，进而“为一个正在形成的世界、为一个超越东西方之差异联合起来的新世界打下思想的基础”。[2]也许京都学派从事这项宏伟工作的位置特别优越，因为日本的推论哲学有一百年的时间，也因为这种哲学一开始就试图要把亚洲人的智慧结合于西方哲学的范畴之中。

如果说京都学派的第一个论点是和日本的位置以及作为未来之实验室的经验有关的话，那么第二个论点则和内容有关。优越感在这里变得清楚明白了。日本声称拥有一个适合于所有现代化社会之状况的答案；这些现代化社会，无论东方西方的，都有技术理性主义、物质主义，及或明或暗的无神论特点。那么这样一个现代化社会的具体面貌是怎样的呢？日本的答案又是什么？

任何一个社会，在引入现代价值观之后，就会使它脱离传统的基础。随着生活水平和公共福利出现真实的或表面上的提高，随着人们转而朝向生产和消费的现代价值观，这种脱离起初是无意识的，甚至似乎是令人非常舒畅的。问题只有在后来才显露：无意义、疏离、“无家可归”、焦虑弥漫——这些都是在后传统的、世俗的、工业技术的消费者社会得到充分证明的恐惧。京都学派通过和无的遭遇来理解这些恐惧，并认为这种遭遇的经验乃是除日本之外的所有传统文化都不熟悉

---

① 西谷启治，引自汉斯·瓦尔登费尔斯《绝对的无：佛教—基督教对话的基础》(纽约：保禄会出版社，1980年)，第61页。

② 西谷启治编：《当代日本哲学》(京都：雄浑出版社，1967年)，第4页。

的。

这种由现代化引致的和无的遭遇使大多数社会迷失了方向，这种迷失表现在“无所不可”的相对主义上，或者表现在对被认为是失落了的、与发展相悖违的东西的重新肯定上，又或者表现在法西斯式地推行新玩意儿的意图上。但对于日本文化来说，和无的遭遇却不是新的，它恰恰存在于日本的传统文化之根本上。由于这个原因，日本才可以非常成功地实现了现代化，而又不失去它的传统。这就是优越感的根源所在，也是日本能够提供给世界的：那就是摆脱虚无主义的消极影响的途径——作为和无的遭遇的前期反应，并进而对无、因而也是一个“新世界”取得积极的理解。

爱斯基摩人对雪有许多不同的叫法；这种东西对于他们是极为熟悉的，但又有不同的形式，他们因此要对各种类型的雪加以区别。日本也有类似的情况——佛教本身也是一样——即关于无、空无(*sunyata*)的理解。在它的许多种意义中——大部分都是初级的——只有很少的几个意义是消极的，其他意义都是积极的，因此和无的遭遇可以成为越过我们时代的不良过渡性质而达到人类精神和文化的扩展的契机。但从消极转至积极需要精神的升华，因而也需要各种恰当的支持和指导形式。而这就是京都学派声称能够提供的东西。



2 世界观的问题

让我们更全面地来了解一下日本人对我们的问题的诊断。有一种说法认为我们的某些解决办法无异于“整理‘泰坦尼克号’甲板上的躺椅”。“泰坦尼克号”是这个现代时期的沉船，也是它的隐喻。在沉没的过程中，我们跑去整理甲板上的躺椅是无济于事的，因为真正的问题是在别处，且远为严重得多。同样，在西方和美国的文化中，以及普遍地在已经现代化的世界之中，更多一些悲观情绪、更多一些“坚强的爱”、更多一些个人主义、或更多一些权威都解决不了问题。问题存在于世界观这一更深刻的层面上，存在于对活生生的意义和价值的共同感受之中。即对于实在的潜在认识——这种实在同时把个人联合起来又分隔开来，既让他们解放，又制约着他们。对我们的问题作更多表面的处理，可能令人高兴，但没有效果；事实上，它们还会增加障碍，把人们的注意力从真实情况上引开。

世界观的问题可作如下描述：所有的人，也许除了圣人和疯子之外，都戴着文化的镜片。我们没有直接理解实在。实在在为我们接受前经过了过滤，再用我们共同组成的文化加以解释，被我们每个人经由自我意识而导致的投影所扭曲。

从这个观点来看，文化或多或少是对实在的共同理解；文化包含并传递世界观。要指出世界观的根本功能的一种方法，我们可以说，就是它提供了人类生活之三个基本变量的意义和彼此之间的关系：自我、世界、上帝(或存在的终极状况)。

在传统时期，每个文化都给它的每一个成员提供该怎样界定这三个主要变量，以及在他或她独特的生命中如何践履的答案。一些宗教(西方自由教育的理想也一样)曾试图使它的成员培养这么一种意识，知道这些变量在某一个文化之中的功能，希望这种意识使"某些"将成为文化精英的人能够从其传统之中选择更好的而非更坏的东西。但对于大多数人来说，关于在世上他们是谁和该怎样生存等重大问题的答案，都是由他们的文化环境提供的，而没有经过有意识的选择。

传统文化的特征在于它对个人的那种无意识影响，诱使他们忠心耿耿地和他们作为其中一部分的具体文化合作和行动。这是通过我们称为"社会化"和"文化熏染"的方法来达到的。存在的方式何谓恰当、每个人又应该怎样做的重大训示，和个人的种族、性别、阶段联系了起来，通过早年的、前意识的经验栽培于人心上。我们因此看到了构成文化的奇妙的合作，看到了文化在属于任何具体民族的成员之中既同一又相异。只有那些安全地生活在文化交接边缘的人才能提出一些深刻的问题。

本世纪最重要的进步之一，就是人们通过现代价值的影响来认识文化，因而产生了我所说的后传统处境。"现代化"的来临带来了种种价值观，诸如时间效率、瞬间的满足、生产与消费、机械关系等等。由于这些价值具有强大的诱惑力，很难看出它们与传统文化碰撞时有取代和解构的作用。

现代价值不但取代了传统价值，还提供了一种似乎超越

传统价值的视角，从这个视角来看，传统价值显得“老土”，或染上了种族歧视、性别歧视、阶级歧视，或生态自杀的观念色彩。然而，尽管这个视角提供了创造性转变的潜在价值，现代化引致的文化方向调整却最终显得与人类的精神不一致和不充足。在现代事务中，某种深度、精神意义、以及一种在五花八门的世界中的归宿感被遗忘了。在现代社会中由于存在批评的意欲、技术控制及消费行为，儿童以一种特别的方式被社会化了。他们吸收通过商业电视、商场、摇滚乐、电子游戏机、电话、长途旅行等传递给他们的“文化”。对于较敏锐的人来说，这种情况是不可忍受的。它不能为关于自我、世界、上帝的问题提供一致的、有深度的答案。现代社会满足了人的肉体和心理，但使人处于精神饥饿与无家可归的状态之中。人们极少注意到这种情况，一旦发现时，已到了不可收拾的地步。作为反应，一些人无可奈何地接受了这种不一致性，经历了内心的死亡——这种死亡正如T·S·艾略特所预言的那样，“不是轰烈的死，而是呜咽而亡”；① 另一些人则变成了这样或那样的狂热分子，以否认这种状况和生硬地肯定一种绝对化的观点来抵御呜咽的行为。

现代化已在全球对传统社会造成了损害。事实上，依靠西方的交通、通讯以及制造战争的技术作为润滑剂的现代化进程，已经把世界带入了一个全球社会中。但这个由共同的现代价值观和传统文化之碎片所组成的“社会”却很难认识它的自身，除了在消极的意义上，透过危机、批评、抵制、限制等

① T·S·艾略特：“‘岩石’的合唱”，载《诗歌与戏剧全集》(1909—1950)，(纽约：哈考特—布雷斯公司，1952年)，第96页。

方面来认识它之外。积极的认识是浅薄的——“给世界来瓶可乐”，“我们就是世界”，联合国一致通过的谴责伊拉克入侵科威特的760号决议，——这些常常被人们怀疑是否与商业利益有关。因此，当前的世界状态是一种青春期的状态，人类在这个状态之中的特征是有着成年人的体能，同时有着儿童的心智。在我们这个时代中，我们亟需发现世界社会的积极和成熟的原则；我们需要一种全球的世界观。

好几个历史学家已经注意到欧洲的反讽：欧洲的技术导致了目前的世界状况的产生，但从它的活动所导致的更大的视野来看，它自己却找不到活力。汉娜·阿伦特对此作了以下有力的说明：

> 人类生存（目前的实际境况）依赖的不是人文主义者的梦想，也不是哲学家的理性思考，甚至也不是政治运动——至少不是基本地依靠这些，而几乎完全依赖了西方世界的技术发展。当欧洲诚挚地把她的法则开列给其他大陆时，事实上她自己却已对这些法则失去了信心。①

西方的莫大讽刺就是，对于产生于我们的文化并输送到世界其他地方的这种价值失落的世界境况，我们的受伤最深，因而我们致力于形成一个全球世界观的能力受到了局限（尽管可以很有理由地认为美国，实事求是地说，是现有的世界性社会

---

① 汉娜·阿伦特：《黑暗时代中的人》（纽约：哈考特—布雷斯世界公司，1955年），第82页。这段话所出的文章“卡尔·雅斯贝斯：世界公民？”，亦被收入《超越危机的生存》中，第252页。

的最好范例)。其他文化,尤其那些亚洲的和许多第三世界的文化,似乎意识到了现代化是怎样腐蚀传统价值的,并已发明出减少它的影响的方法。但在西方,现代化的影响以及传统文化的终结尤其令人痛苦,即使它有着更大的物质优势。这种痛苦的来源之一似乎就是把现代价值强加于全球的文化而带来的罪感,这是由西方引致的永劫不复的文化灭绝。日本人还说这种痛苦部分源于这个事实,就是西方文化也许最难忍受把所有价值相对化,精神的无家可归和世界的无可留恋,及作为现代化不可避免的副产品的虚无主义。阿伦特甚至还暗示了这样的意思:当初正是一种文化的"信仰失落"或者精神不健全状态使西方文化最先产生并拥抱了现代化。

这些种种因素所导致的结果,就是使得我们尤其难以以任何积极的方式来认识我们自己的传统或者前现代的西方价值,因为它们被现代主义的突飞猛进所掩盖了。现代主义是怎样从我们的文化中产生的,我们仍未尽清楚,它给人类的普遍后果则是痛苦的。当我们回首过去的时候,我们倾向于只看到现代进程的悲剧性的缺陷,只看到它肤浅的物质主义和自我毁灭的个人主义,只看到它的沙文主义和排他主义的形象,只看到它对技术的迷恋。我们很难看到我们传统美好的一面,甚至根本就难以看到我们的传统;我们倾向于只看到对它的现代批评(我们今天的许多"后现代人物"比他们知道的还要现代)。我们更可能看到(并加以浪漫化)的是别的传统。

难怪在西方后传统的环境下有那么多普遍化的厌世情绪、精神麻木和罪感,以及人性水平的急遽下降;也难怪这种环境、它对人的精神带来的痛苦和严重不足,有时又诱发人对

前现代的过去的理想化,沉湎于种种不再存在、或者可能从未存在过的生存方式的保守梦想之中。

处于整个的痛苦和混乱之中,许多人认为世界观是根本的问题所在,例如他们引述的《旧约》箴言第29章第18节说:"没有异象,民就放肆。"关于一个新的世界观,一个全球性的世界观的出现,有多种声称,其中最有力的声称之一来自日本。京都学派正视了这些问题,把这些问题概括为无家可归或者无的感受,并把它们作为走向新世界观的出发点。

但日本人的声称不是唯一的,西方当然也有重建世界观的提法。我们来看看克莱尔蒙特过程研究中心(Claremont Center for Process Studies)对题为"正当来临的整体世界观"的研讨会的描述:

> 一种整体世界观正在出现,它对统治了西方化世界三个世纪的"现代世界观"提出了挑战。这个后现代的、整体世界观的中心,是把实在视为一张"不破之网",所有在当中运作的事物都是相关的,因而它们的祸福取决于其所属的并为之出力的更大的整体。如果这种整体世界观居于主导地位,它将具有深远的意义,将影响我们理解和对待自己以及我们的同类、我们的地球、乃至整个世界的方式。①

① 本次大会的许多发言都被收录在这本后现代思想的重要文集中:戴维·雷·格里芬编《精神与社会:后现代景观》(奥尔巴尼:纽约州立大学出版社,1988年)。有关正在出现的世界观的其他西方资料,见鲁思·南达·安申编《我们着迫的文明》(纽约:哈珀兄弟出版公司,1947年),还有她后来所写的并由同一个出版社出版的世界观系列著作。我所编的《超越危机的生存》也旨在参与这一讨论。

当然，在新的世界观这个问题上，我们必须注意到有好的和坏的提议；毕竟，希特勒也有过“全球”世界观的念头。在关于我们这个时代最普遍的特征这一点上，也许我们能坦白地说，这是一个悬而未决的时代，是一个介乎于“不再”与“尚未”之间的时代。

3 佛教观点和禅

为了探讨京都学派提出的关于世界精神综合体和新的世界观的提议，我想把该学派的禅佛教背景交待清楚。为此我要提及一次会议，因为它和这个目的也有部分关系：那就是 1986 年举行的第三届北美洲佛教—基督教神学交流会，会议的公开主题是“佛教和基督教的终极实在观念”。为了进一步把问题说清楚，在本章我还会引用美国天主教徒托马斯·默顿以及京都学派西谷启治的著作。

这次交流会在其背景和根本精神的说明书，有一段非常有意义的话：

> 这些北美洲交流会有着巨大的历史意义。它们使我们想起了阿诺德·汤因比曾预言的话：当将来的历史学家回顾我们这个世纪的时候，他们的兴趣将主要放在东西方的佛教与基督教之交流及其对下个世纪的世界文明的影响。许多基督教神学家预料，佛教对当代基督教的影响，决不亚于古代的希腊哲

学以及近世科学的兴起所起的影响。[①]

我们现在面对的问题是这种佛教影响具有怎样的性质。

在这次交流会之前派发的论文之中，其中一篇是弗朗西斯·库克的《如此而已：佛教的终极实在》。该文提供了一个看待佛教的基本观点。库克以一个佛教徒的身份来说话，他说，佛教的全部可以通过空无和缘起（*pratitya-samutpada*）的同一来理解。前者是绝对的空，后者则是依赖的或者有条件的共同生起的法，"世界本身是这样一个处所，世上的每样事物都是作为其他各样事物的结果而存在的，它们都存在于一张不可思议的互相制约的巨网上。"[②] 如果说这两句是同义的，就是说空即是满、绝对即是相对："色即是空，空即是色；色不异空，空不异色。"用另一种方式来说，就是"无佛则无有，无有则无佛"。从情与智组成自我的观点来看，这些话都是自相矛盾的，但从"了悟"（realization）的观点来看却不是。佛教就是这种悟。它是从自相矛盾的统一体之内生起的觉悟。这就是库克文章的题目"如此而已"。

在历史上，这种最为根本的觉悟随着乔答摩·悉达多的出现而在印度以新的形式复苏了。悉氏苦于印度教的繁琐和理论倾向以及此教不能有效解决人生苦难的恐惧，坐参于菩提树下，终于开悟。他最初的教导（包括四谛和八正道）可作为

① 第三届北美洲佛教—基督教神学交流会于1986年10月9—12日在珀杜大学举行。就我所知，会议记录没有发表。珀杜大学负责这次活动的联系人是哲学系的唐纳德·W·米切尔教授。我在本章所引用的主要论文是在会前通过邮寄分发的。

② 弗朗西斯·H·库克：《如此而已：佛教的终极实在》，第4页。

自我脱离对世界和有条件之我的执著的法门，因而允许个人臻于觉悟。早期佛教主要关注孤立的个体及其从恐惧、无明和欲念之世界的解脱，趋向于排斥世界，设想具有一个超离凡俗的开悟境界。

但随着教理的东传和北传，特别是传入了中国和日本，对于空无和缘起同一的理解有了重大的发展。中国和日本的本土文化对自然和自然活动有着不同的观点。在印度文化中，佛教的视世界为空被理解为意指没有一事一物有价值，因为每件事物都是空。但在中国和日本这种根本的同一性却引致了完全相反的结论。“如果‘空’意味着事物都没有自我存在而只是因诸缘而存在，那么万物因替他物构成存在之理由而具有价值。”① 万物不分大小都被视为有莫大价值，因为每一物都是其他诸物的缘因。

在对佛教的这一段介绍中，关于存在的两范畴观被排除了。开悟被理解为能够视平凡为神圣的能力。库克借用麻雀来说明远东的这种观点：“嗨，看到那只麻雀了吗？那是宇宙显现为一只褐色的小鸟，是本性在飞翔中怡然而乐，是终极实在在专心致志地啄食马粪中未被消化的种籽。”②

从排拒世界到肯定世界，这种发展在日本禅的传统里被进一步强化了。日本禅始自道元，他于13世纪把禅宗从中国带回日本，至20世纪在其传人京都学派手上达到顶峰。道元坚持甚至“空”也必须被倒空或舍弃，因而终极实在和世界的同一性被彻底解决。空或无被视为绝对的空：如果一个人懂

① 弗朗西斯·H·库克：《如此而已：佛教的终极实在》，第11页。

② 同上书，第12页。

得空(sunyata, Nothingness, emptiness),那么他也会知道空包括了一切存在之物。而如果它包括了一切物,则它也包括了我对空的经验——这个经验本身也是必须要否定的、要倒空的、要舍弃的。有了这最后的了悟,有了这种否定之否定,人便能完全了解真实(what is)的奇妙,了解平凡事物的精彩——"如此而已"。我们现在似乎可以凭借空的背景来体验每样事物并将它们作为空本身来体验,或者同时体验空和"真实",把它们作为同一来体验,而不是彼此相分。

通过库克和京都学派成员的介绍,我们明白了佛教的顶峰是禅,京都学派以及对话之东方一方的其他许多人能为我们提供的东西的真正基础也是禅。然而在一些地方还是常常有人说禅不是"佛教"。按照库克的说法,禅是对"如此而已"或者"就是它"的认识。[1] 为了消除这可能引起误解的根本的一点,我要在库克的陈述之外再说一点有关禅的东西。我会引用托马斯·默顿和西谷启治的言论。

托马斯·默顿是一个西方天主教徒,他对禅的深刻认识为世所公认。他引用道元的话说:"认为禅是一派或佛教的一支、称之为禅术或禅宗的人,是一个魔鬼。"[2] 禅不能被区别或归类,不管是作为一支或是一个教条,甚至或者是一种特别的修持方法;禅在某种意义上就是这种拒绝——目的是为了有助于根本的了悟。默顿说:

禅超乎所有特别的结构和具体的形式之外,并

---

① 弗朗西斯·H·库克:《如此而已:佛教的终极实在》,第22页。

② 托马斯·默顿:《禅和美味之鸟》(纽约:新方向出版社,1968年),第3页。

> 且……既不与它们对立，也不与它们不对立。禅对它们既不否定，也不肯定；既不爱也不恨，既不排拒也不希求。禅是不具备具体形式或具体系统的意识，是一种跨文化、跨宗教、跨形式的意识。它因而在某种意义上是一种"空"。不过它的光辉可以穿透这个或那个体系，不论是宗教的还是非宗教的，就像光可以穿过玻璃一样，不管玻璃是红的、绿的，还是蓝的、黄的。如果说禅有任何偏爱的话，那么它偏爱的是素净的、没有颜色的玻璃，就"只是玻璃"。①

禅是一种跨越文化的形而上的直觉——不是那种带有逻辑哲学证明的直觉，而是一种当下存在的直觉。它是一种经验，一种已觉悟的存在方式，它极易在抽象和推论式的阐释的阻碍中失去。

默顿提到了"禅意识的基督教表现"，以此来指变了形貌的禅意识：

> 对于基督徒来说："十字架的话语"不是什么理论的东西，而是一种和基督结合的完全的存在经验，与他经验死，为的是与他共同经验复活。要完全地"听懂"和"领会"十字架的话语，意味着远不止简单地承认基督为我们的罪而死的教条式前提，它意味着与基督同钉十字架，因而自我不再成为我们最深处之活动的原则，此刻一切从基督活于心上开始。

① 托马斯·默顿：《禅和美味之鸟》（纽约：新方向出版社，1968 年），第 4 页。

“现在活着的，不再是我，乃是基督在我里面活着”（加拉太书，2:19—20，并参看罗马书8:5—17）。接受十字架的话语意味着接受把自我完全倒空，是一种放弃，在自我倒空的同时与“至死顺从”的基督结合。[①]

自我倒空可以通过玻璃的比喻来进一步说明，这个比喻出自中世纪的神秘主义者——十字架的圣·约翰：“人执著于自己认定的好与坏时，心灵便产生污迹。因此，如果人能摆脱这种泥尘污垢便会在神之中被改变成‘与神一道的人’。”[②] 默顿对这种根本的自我倒空或放弃的提法是最激进的，这可能和另一个基督教神秘主义者迈斯特尔·埃克哈特以及其“极穷”(perfect poverty)的主旨有关。埃克哈特认为这种倒空要超出自我的放弃，在自我里面提供一个神可以活动的地方，面达到“‘极穷’为止。此时，人甚至‘找不到上帝’，‘身上没有神活动的地方’（就是说超越了心的纯净）”。[③] 只有这时，即在神能纯粹在他自己身上进行活动的时候，“真我”才会显现（就像禅宗的“无我”从否定之否定中出现一样）。

因此，禅是关于实在的、深沉的本体意识或智慧(*prajna*)直觉，它先于我们那种带有欲望的自我替代和对实在本身的概念化。因此，我们可以通过无知或者直接看到来说明它。关于后一点，默顿引用20世纪奥地利哲学家维特根斯坦的话

---

① 托马斯·默顿：《禅和美味之鸟》（纽约：新方向出版社，1968年），第55—56页。

② 同上书，第119页。

③ 同上书，第10页。

来说明："别想：看！"[1]禅的困难来自因为想控制实在而拒绝这样做的自我，这种拒绝在西方尤为强烈。默顿说："但我们西方人，因为生活在一个顽固的自我中心、讲求实效并十分适合操纵使用各种事物的传统里，总是从一件事物转移到另一件事物上。……我们不允许事物是它自己，只表示它自己；每一种事物必得神秘地表示别的什么东西。禅是专门用来对付这种思想的脑袋的。"[2]默顿最后说，在禅之中，智慧和爱(*karuna*)是同样的东西，用铃木大拙的临终遗言来说就是"爱是最重要的！"[3]

现在回到京都学派上来，西谷启治以"大死"来解释禅，这样的死才可以产生360度的变化，真正的自由才成为可能。

> 自由，以它本身的意义来说，不是单纯的主观自由。主观的自由是所谓的自由主义的奠基石，它仍脱离不了人自己那种自我为中心的存在模式。真正的自由……是在"无可凭借"的"空"领域中绝对自主，这无异于为了万物而"空"我自己。[4]

西谷说，像禅这样的自由对于西方人来说是十分困难的事，因为他们在传统时期避开了"空境"，而在后传统的20世

---

① 托马斯·默顿：《禅和美味之鸟》(纽约：新方向出版社，1968年)，第49页。

② 同上书，第50页。

③ 同上书，第62页。

④ 西谷启治：《宗教与无》(伯克利：加利福尼亚大学出版社，1982年)，第285页。

纪却"荒谬地靠拢于"西方式的虚无主义——这是"空"的初级意义。[①] 当我们不但敢于遭遇以自我为基础的"空"、而且敢于超越这种经验并以真我回来的时候,自由终将出现:"当以人为中心的自我理解被打破、空真正在自我中实现的时候,个人的存在也真正在自我中实现。"[②]

西谷说,佛教是"绝对在我们近旁的宗教",[③] 意指空比自我概念的自我离真实的自我更加接近,是"真正处于本位自我本身的自我才是不折不扣的本我"(the home-ground of the self as a self that is truly on the home-ground of the self itself, that is, the *original self in itself*)。[④] 西谷对这一重要的陈述作了如下的解析:

> 对于我们来说,我们意识到,空就是一种绝对在我们近旁的东西。它向近旁的展现,比我们在普通意识里感觉到的自我与它的距离更加切近。可以这么说,它比我们通常认为是自我的东西离我们更近。换言之,如果我们离开我们通常称之为"我"的东西而面对空(无)的境界,我们就会成为真正的自我……我们撒开了潜伏在自我意识之本质中的、根本性的自我执著,因为这种执著,我们在试图把握自我的时候却陷入了自己的把握之中。它还意味着我们

① 西谷启治:《宗教与无》(伯克利:加利福尼亚大学出版社,1982年),第33页。

② 同上书,第71页。

③ 同上书,第99页。

④ 同上书,第151页。

撇开了潜伏在自我意识本质之中的对事物的执著，
因为这种执著，我们在试图以客观的、表象的方式把
握它们的时候却陷入了对事物的把握之中。[1]

因而这是"这么一个境界，尽管其中所有事物都执著于自我，但仍与空的境界没有分别。空的境界已超越了感性和理性的立场，也已经超越了虚无，因此，它显示为一个绝对的'近旁'(near side)……空的境界就是大肯定的境界"。[2]

本章对禅学作了初步的描述。在结束之前，我们也许可以补充一点，就是禅的意思的另一种表现方式就是"坐禅"。它完全依赖于——它本身就是——从静坐禅修中得到开悟体验。坐禅是根本的，也是先于任何解释的。这就是禅思和我们在西方所熟悉的"思之地位"的根本差别：禅是一种本质上可理解为超越思想的经验显示，"思之地位"则似乎已经能够包含或代表、甚至代替生活的重要经验。

---

① 西谷启治：《宗教与无》（伯克利：加利福尼亚大学出版社，1982年），第151页。

② 同上书，第131页。



4 遭遇中的东方

I

禅坚持认为要理解必须经验;而经验则或者发生,或者不发生。因此,为了进一步理解禅,我们可以来看看禅的活动。第三届北美洲佛教—基督教交流会正好提供了这样的机会。在1986年的这次会议上,京都学派最杰出的成员阿部正雄,作为一名修持实践的禅者,对一篇论文作出了回应。他的回应使我们能对禅的活动得窥一瞥。

我们先来简单介绍一下大会的背景:在大会上,先由佛教一方念出论文,然后由基督教一方作回应;再由基督教一方念出论文,由佛教一方作回应。在第一次会议期间,我惊愕于对话各方一再重复的两个词:"澄清意识"。大会看来不但对宗教发展的重要性大致形成了共识,而且还对空、舍弃、因无执而达到心境澄明的发展阶段等特殊问题形成了共识。

大会的另一个突出主题,是代表们一再提到每一文化传统之内的巨大的精神差异。这带来了许多复杂的问题。交流

的价值经常是和从其他传统之中找出"你成长所需的"直接相关的。对于一种人类共同的精神发展模式,似乎有了一种无言的共识,这使我想起一些如詹姆斯·福勒的《信仰的阶段》①那样的著作,以及象征开悟阶段的"牧牛图"② 的日本传统。不可言说的主题表现得很有力,这个观点认为每个宗教传统和形式都"不过是以手指月",因而从根本上说都是有限的。同情的主题也显得很有力:爱他人既是开悟的表现,也是通往开悟的途径。

II

但这次会议的高峰却在于京都学派的阿部正雄和小约翰·科布之间的对话。科布是著名的基督教神学家和教师,是克莱尔蒙特神学院过程研究中心的前任主任。因为这些身份,他不但召集了北美洲佛教—基督教交流会,还召集了许多这类东西方交流会议。他的一本著作是《超越对话:迈向基督教和佛教的相互转变》,③ 这本书,还有科布对日本文化的欣赏和深刻认识,在设定东西方对话的准则上起了十分重要的

---

① 詹姆斯·W·福勒:《信仰的阶段:人类发展的心理及意义的寻求》(旧金山:哈珀与罗出版社,1981年)。

② 例如见"牧牛图",引自柴山善敬:《花不语:禅学文集》(拉特兰,佛蒙特州:查尔斯·E·塔特尔出版社,1970年),第152—203页。

③ 小约翰·B·科布:《超越对话:迈向基督教和佛教的相互转变》(费城:福特雷斯出版社,1982年)。关于从西方或基督教观点来看对话的意义,也可参见哈维·考克斯:《高楼处处:基督教与其他信仰的遭遇》(波士顿:灯塔出版社,1988年),以及戴维·特雷西:《与他性对话:宗教之间的对话》(大瀑布城:厄德曼斯出版社,1990年)。特雷西的著作对于后现代状况和当代解释学特别有帮助。

作用——不但寻求相互理解，而且，在此之上，还寻求相互转变。

在第三届北美洲交流会上，科布宣读了一篇题为"终极实在：基督教之观点"的论文。在论文中，他说，传统间的差别可以通过其"经验特征"的主要差别来理解，试图通过这样来"让佛教徒明白，对基督教上帝的信仰比他们所想的更有意义"。①也许在这里值得指出的是，在谈到对话的另一方（即佛教）大概能够为基督徒和西方人提供什么的时候，科布说佛教徒可以帮助弥补西方对"实在之本质的深人认识"上的欠缺。②

就基督教观点的说服力而言，科布认为"当经验的某些特征彰显，对上帝之实在的肯定就会让人信服"。他详加论述的那些特征是真理、正义、自由和坦诚。科布认为信仰上帝与关注经验中的这些因素是并肩而行的。他在论文中进而说明基督教对上帝之理解既是内在的，又是超越的；既是个人的，又是非个人的。最后他论述了形而上学，也就是盛行于西方的论说终极实在的方式，指出了这种方式所具有的一个基本问题。

科布对基督教形而上学的论述指出了基督教受到的一个根本歪曲，这个问题发端于托马斯·阿奎那。阿奎那脱离了"以色列和希腊的智慧"，这种智慧把上帝与形式而非质料联系起来，在于给混乱和幽暗以形式（即秩序、设计、方向、法则）。科布认为，阿奎那的"错误"在于脱离了西方原来的智

---

① 小约翰·B·科布："终极实在：基督教之观点"，第6页。本论文曾在上述的第三届北美洲佛教—基督教交流会上宣读。

② 科布：《超越对话》，第59页。

慧，把上帝等同于存在本身，这一错误引发了"基督教神学中突出的混乱的主要根源"。这样的效果是把作为以色列和希腊所理解的上帝降低至更接近于印度的那种精神性，这种神秘主义的精神性因为强调存在本身而实际上把质料（即是什么）置于形式和设计之上。虽然这产生了印度和西方的神秘主义（如迈斯特尔·埃克哈特那样的神秘主义）之间的富有成效的对比，但也使西方忘记或混淆了上帝作为造物主和形式之源出者的原来意义。

扼要地说，科布是说以色列和希腊的智慧强调经验的以形式或设计为中心的种种特征——真理、正义、自由、坦诚。他断定这是一种非常不同的智慧，它把人类经验的一个不同方面从强调单纯"如是"的精神性中提升起来。随着阿奎那对存在本身的引入，作为这两个方向的混合和模糊的结果，西方的宗教和文化便产生了很深的混乱。科布最后提倡说西方人要解决这一混乱，应该谨慎对待他们对于印度智慧的热情，而"进一步坚持我们独特的历史，尤其是我们自己的经典"。①

III

阿部正雄的回应可以简单地称之为"佛教的回应"，显得极其有力。他以权威的口气来论述佛教和基督教，直说科布的分析是"无力和幼稚的"。在谈到基督教时，阿部认为这种混乱不但来自把基督教的上帝等同于存在本身，还来自把

---

① 科布："终极实在：基督教之观点"，第5页。

基督教的上帝等同于形式。他进而论证说基督教的上帝是(或应被看作是)超越任何形式的——这在某种意义上与佛教的空很相似。

阿部把他的回应范围定在对所有宗教都提出挑战、对宗教具有否定作用的当代意识形态上,比如科学主义、传统弗洛伊德精神分析、马克思主义、虚无主义等。为阐明对话在这个挑战中所具有的价值,他提出了世界宗教之间对话的两个重要方面:(1)寻求澄清各自传统所特有的观点,允许不同传统之间的观点彼此对峙。(2)"不受我们自己传统的特殊性束缚,以便对最适合人类当代困境以及人类未来的终极实在本身的观念作深入考察"。① 这第二个方面需要有"非常深透的、创造性的讨论,我们在这样的讨论中必须严格批判自己的传统,这样才能从更普遍和更根本的立场上重新考察和重新把握我们的宗教形式之精华",从而"为未来的人类找出真正的终极实在"。

在评价基督教和佛教在当代情势下的相遇的时候,阿部作了"信仰宗教"(religion of faith)和"启蒙宗教"(religion of awakening)之分,前者包括基督教、犹太教、伊斯兰教和印度教,后者包括佛教的原始形式和禅宗。阿部说,信仰宗教的基础是"不容置疑地信仰上帝或神圣,这包括了完全的信赖、信心和依靠"。而佛教作为一种启蒙宗教,涉及两个必然是同时的认识:(1)真我的认识,这真我其实是无我,或者自我意义之我的死亡,(2)法性(*dharma*)的认识,即实在的真正本质的认

---

① 阿部正雄:《对小约翰·科布之终极实在:基督教之观点的佛教回应》,第20页。这篇论文也在上述第三届北美洲佛教—基督教交流会上宣读。

识。

阿部就基督教和佛教回应当代处境的具体方式来区分这两个传统。当代境况的特点是，否定宗教的意识形态极为有力，他借尼采哲学来把当代境况的本质称为视角主义（perspectivism），这和我前面所说的相对主义非常接近。阿部认为，尼采由原来坚持的"与我们有着或这或那的联系的每样事物都是荒谬的，毫无真理可言，因为每样事物都是经过我们从特别的视角所作的解释而构建的"，转面把"权力意志"作为最根本的宇宙论原则来肯定，同时却又承认即使这也是人为的构建，是一种自欺。

阿部接下来说，尼采所代表的挑战并没有影响佛教，因为佛教是以"完全无视角之视角"为基础的。他这指的是佛教的基础是超越了任何视角的固有限制的觉悟。因而佛教理解并包容了尼采的相对主义，并朝一个与尼采的取向全然不同的方向超越了它。阿部认为尼采仍然执着于各种哲学的和本体论的概念，或者执着于它们的空义或无效性，在对空的把握上还未够彻底。假如他更为彻底，他就可能达到精神的（不仅仅是概念的）觉悟，这就是佛教对智慧和慈悲的觉悟。但尼采反而离开了空，而走向了对"权力意志"的毫无根据的肯定。阿部借用佛陀以沉默来回答形而上学的问题、否弃甚至空的概念来作为重要标志，以标示对虚无主义的或者冷漠无情的生活方式的超越（以及对拼命作断言的方式的超越），并进入"无视角之视角"或"无立场之立场"之中。

佛教因此能够顶住相对主义和虚无主义的挑战，但基督教，至少是像科布所描述的那种基督教——阿部肯定说——却不能。阿部认为，面对尼采的挑战，科布的"包容性的恰切

视角"的观点(他称之为上帝)是"无力和幼稚的"。它仍然是一个视角,因而面对尼采"上帝是个神圣的谎言"的宣称仍是脆弱的。但阿部确实认为关于基督教的更加恰当的观点,包括上帝是超出一切形式的存在的理解,可以应付这种挑战。

在阿部宣读论文之后接下来的讨论中,科布首先说他在自己的经验中找不到"无视角之视角",找到的总是一个有方位的立场,以色列和希腊的智慧并没有被"无立场之立场"所取代。他接下来说,他特别为这个世纪的一些以为他们可以找到这样的"无立场之立场"的西方哲学家们担忧。阿部则没有怎么说话。科布重复说:我们都不可避免地处于某个立场上;他所理解的基督教的立场是不乏智慧的,这种智慧没有被另一个立场(或者"无立场")所取代;那些宣称已找到"超越立场"的立场的人则是有危险的。(我想,他这指的是这样的宣称在本世纪已被人用来证明任何事情;在许多西方人之中,它和阿部所说的彻底空的精神性并没有联系,倒是和概念主义的纯粹反题——非理性主义——相联系的。)

最后,一个一直没有发言的亚洲人作了一番陈述,但调子明显不同。他的发言是自白式的。他说,科布和西方人可能弄不明白"无视角之视角",但他自己可以,并且完全理解。我坐在那里,一面听,一面忖度我观察面部表情和听取声调的能力,特别是观察东方人的能力。这纯粹是冲破了所有原有观念之经验性真理的陈述吗?这是一个信仰者在一场多少超出了他的信仰的讨论中所作的单纯的自白吗?抑或这是对日本优越性的礼貌而又坚决的肯定?我们在此人身上看到的是一种亚洲人的自命不凡吗?还是这种观念不过是我自己的反应的投影?请思考这一点:阿部难道不正是以佛教之立场更可

取的方式来说明“对话”和“综合”吗？在历史上已有一段长时期的西方传道，我们现在看到的是不是有着自己的独特风格的东方传道？为什么在这次交流上基督教人士显得这么被动，如此小心翼翼不加肯定？为什么在关于以色列和希腊的讨论当中，对耶稣作为基督的意义又几乎丝毫未被提及？

IV

为了对这些问题求得更深的理解，特别是那些和“无立场之立场”有关的问题，我翻阅了阿部的著作《禅与西方思想》。和西谷一样，他一次又一次地说到空、无、绝对的空。这里的空不仅仅是一个概念，而是生活的一种根本态度，一种做人的方式。阿部说，由于西方人非常熟悉虚无主义——他实际上认为这是我们最根本的条件——我们可以接受东方的无；因为面临着我们关于无的可怕的虚无感、以及从无倒退至尼采式的肯定的危险，我们可以过渡到积极的形式。这就是禅。

和所有真诚地代表禅宗说话的人一样，阿部强调禅的实际修行是必要的。他借用唐代禅师青原惟信以下的话来描述禅修及禅的真实态度：

> 老僧三十年前未参禅时，见山是山，见水是水；
>
> 及至后来，亲见知识，有个入处，见山不是山，见水不是水；
>
> 而今得个休歇处[即觉悟]，依前见山只是山，见

水只是水。[1]

阿部解释这个转变过程说，禅修包括理解的三阶段，这些阶段倾向于从克服自我走向觉悟真我。第一阶段是自我的阶段，它的主要特点是因为把实在作主客二分而产生焦虑和自我疏离：我见，我识，山就是山。自我试图克服这种焦虑和自我疏离，并试图通过“无穷尽的抓捕”或者“客体化方法”来获得真我。[2] 但这种方法的结果必然是痛苦和自我的倒塌：“我们的真我总是站在‘后面’；它决不会在我们‘面前’出现。真我不是某种可得到的东西，而是不可得的。一旦这在存在上被我们以全力认识时，自我也就瓦解了。”[3]

认识了自我的抓捕是徒劳无功之后，便通向了第二阶段，这个阶段没有分别，没有客体化，没有主客二元性：山不是山。这是空或者无我的阶段。但它被证明是否定性的，仍有微小的分别和主客二元性，即第一阶段之有分别和第二阶段之无分别之间的分别。因此否定性的第二阶段本身必须被否定：“在对全面否定的全面否定之中”，“空必须空掉自身”。[4]

最后进入了第三阶段，这实际上是一种肯定，是一“骤然回转”：“在禅中，认识到绝对无，就是认识到人的真我。因为认识到绝对无，展现了人主体性的最深基础，它超越了包括所谓人神关系的任何形式的主客二元性。”[5] 对所有概念化的

---

① 阿部正雄：《禅与西方思想》（上海译文出版社，1989 年），第 8 页。
② 同上书，第 12 页。
③ 同上。
④ 同上书，第 21 页。
⑤ 同上书，第 217 页。

二元性的超越使我们能够进入"绝对主体性"之中,能够理解迄今为西方无法认识的实在。阿部引述了铃木大拙的话来说明这一点:"'西方的思维模式决不可能破除此与彼、理性与信仰、人与上帝等诸如此类的永恒的两难推理。所有这一切都被禅视为障蔽我们洞见生命和实在本质而扫除。禅引导我们进入荡遣一切概念的空的领域'":[1] 山还是山。

阿部对这个三阶段的转变过程的解析包含了一系列重要的悖论,但它们实际上只是一个包容性的悖论的化身而已:个体即绝对,空即满,特殊即普遍,轮回即涅槃,智慧即慈悲。这些可以用禅宗故事来表达,例如:

> 石巩问西堂:"汝还解捉得虚空么?"
> 堂曰:"捉得。"
> 师曰:"作么生捉?"
> 堂以手撮虚空。
> 师曰:"汝不解捉。"
> 堂却问:"师兄作么生捉?"
> 师把西堂鼻孔拽,堂作忍痛声曰:"太煞!拽人鼻孔,直欲脱去。"
> 师曰:"直须恁么捉虚空始得。"[2]

这个故事所指的是这样的事实:悖论的解决不在于理智的陈述,而在于这种直接的经验性认识——开始即表现为无法解

---

① 阿部正雄:《禅与西方思想》(上海译文出版社,1989年),第87页。
② 同上书,第28页。

决的两难推理只不过是同一个动态的实在之两面。达到开悟或自我觉悟的关键在于精神的死亡，这是"真正宗教的一个基本因素"。①

阿部认为，开悟对于西方人来说是尤为困难的，因为对于存在我们有一种世代相传的遗忘性，它始自亚里士多德：

> 在亚里士多德看来，虽然存在者之"存在"被作为一个问题提出，存在是从存在者方面来理解的。它被看作好像正对着我们"在那儿"。存在没有从它自己的方面、根据自身来被理解。就在以这种客观方式询问存在者的存在时，亚里士多德以及他之后的西方形而上学遮蔽和遗忘了"存在"本身。②

正如他在大会上所做的一样，阿部用尼采作为例子来说明"遗忘"在后传统的20世纪里所蕴含的东西。尼采尽管在虚无主义中显得非常偏激，但他实际上走得还不够远，因而还没有摆脱西方的把存在对象化的做法的束缚："不管它可以是多么基本，权力意志不是'无'，而是肯定地确立的'某种东西'，因而没有摆脱对象化。"③

尼采总的来说不接受基督教，尤其是保罗，这是由于他们的道德主义精神窒息了生命，阻碍了人性的自然。阿部反对这一点，为保罗辩护，说他与禅宗十分相符：

---

① 阿部正雄：《禅与西方思想》（上海译文出版社，1989年），第272页。
② 同上书，第157页。
③ 同上书，第176页。

> 对保罗来说，信仰并不压抑生命；它是一种由对死的领悟支撑着的新生命的生。正如他所说，我们“身上常带着耶稣的死，使耶稣的生，也显明在我们身上”（哥林多后书，4:10），“我已经与基督同钉十字架，现在活着的，不再是我，乃是基督在我里面活着；并且我如今在肉身活着，是因信上帝的儿子而活”（加拉太书，2:20）……把生死本身领悟为大死，通过了悟大死来获得一种再生的新生命的禅宗，在这点上同保罗的观点并无根本的不同。①

我们可以看到，尽管阿部批判西方传统，他仍然在保罗这一前亚里士多德的记述上发现了具有正面意义的资源。他还从正面意义上指出马丁·海德格尔“不仅极为严肃地，而且也许是在西方历史上最深刻地理解‘无’的问题的”后传统人物。②

为进一步明确他对西方传统批评的限定，阿部指出西方传统中有一个禅宗和佛教所缺乏的维度。这个维度就是价值论的维度：

> 在佛教中、特别是在禅宗中，“应当”（ought）所表示的正义观念，非常缺乏，至少是非常淡薄，而有无、生死的观念，却是非常强烈的。
>
> 基督教关于唯一上帝的观念，不应该只是从本体论上理解，也应该从价值论上来理解。基督教对

---

① 阿部正雄：《禅与西方思想》（上海译文出版社，1989年），第175页。

② 同上书，第157页。

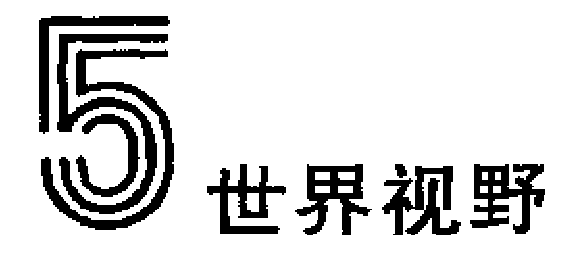
唯一尊神的信仰，与其说是关于上帝存在的本体论问题，不如说是关于正义和爱的问题。……在禅宗中，关于有无、生死这一本体论问题，远比善恶问题更为重要。相反，在基督教中，善恶问题则比存在与非存在问题得到更大的强调。[①]

这引出了阿部的这么一句话："禅宗的优点，在基督教中就成了缺点；反之亦然。"[②] 从这里他得出了有必要进行对话的结论："基础就是对这些各自优缺点的认识。"[③]

---

① 阿部正雄：《禅与西方思想》(上海译文出版社，1989年)，第224页。

②③ 同上。



5 世界视野

I

艾尔弗雷德·诺思·怀特海对现代的佛教和基督教作过如下的评述：

> 佛教和基督教作为现代思想的决定性影响，其衰退原因部分地是因为每个宗教都不恰当地把自己与对方隔离开来。学问上迂腐的固步自封，无知狂徒的自高自大，两者结合起来使每个宗教都封闭于自己的思想形态之中。它们不是相互从对方寻找更深的意义，而是停留在自满和不长进的状态上。①

这种状况在我们这个后现代的时代中，当然在起着很快的变化。为了能明白我们的时代是一个隔阂终结的时代，是一个进行科布和阿部所谈到的、能让我们从他性取得力量的对话的时代，我们需要有更广阔的历史眼光。具体地说，我们需要

了解东西方传统的异与同。我们的时代要求我们走出过去的不同论的封闭，迈向能使大家都能相互联系和发展的存异求同的认识。我们需要诚如京都学派所说的世界精神综合体。

这里让我从一个西方立场来提出精神综合体，以回应京都学派的提议。下述的精神综合体以对历史的宽广了解为基础，这种了解通过西方学术的多学科研究而在20世纪出现了。它对于阿部提出的有关基于对“各自优缺点”的认识的对话甚有裨益的说法，是很可以作为回应的。

II

我们先从相同之处和共同性之最明显的特征开始。东西方两个传统目前不仅共同面临着怀特海所指的现代隔阂之终结，还面临着人类整个历史里非常宽广的传统时期的终结。传统时期大约始自公元前600年。但具有讽刺意味的是，传统时期的终结并没有意味着不同的传统的消失，反而常常意味着它的复兴。

不同的传统曾一度为山长水远的路程和各自的天下一统观念以及排他性的封闭而分隔，但随着传统时期的展开而缩短了距离，这在很大程度上是由于交通运输和通讯的技术的进步和战争所致。但在它们在形体上靠得更近的同时，诚如怀特海指出的，它们却封闭于各自的社会而相隔得更远了。

---

① 艾尔弗雷德·诺思·怀特海：《形成中的宗教》(克利夫兰：梅里迪安图书公司，1960年)，第140—141页。

它们接受了次等地位,相对于更"先进"和更"科学"的现代社会的价值而情愿被视为"过时"、"土气"。然而,在我们的时代,现代主义者热情的面具已被摘下并正遭到解构,同时被解构的还有以理性为基础的有限的、具有明显之西方色彩的对普遍性的信仰,不同的传统又重新出现了。这些不同的传统,今天在令人迷茫的世界状况下相遇,这种状况由现代的技术成就所导致,而这些技术成就又产生于这些传统之中的一个,即西方欧洲。而在它们相遇的今天,正盛行着一个这样的声称:不但现代时期已经结束,整个传统时期也已经完结了。不同的传统今天都有这样的感觉,即它们生活在一个夹于两个时代之间的时代中。它们生存在一个弥漫全球的世俗消费主义的"生活方式"的威胁之下,这种生活方式鼓吹一切传统的东西都无关紧要;而这种现代性十足的世俗论调又受到后现代主义——有时假名于传统——疯狂的、常常是不顾后果的反击。

使这种状况变得更加复杂的是,我们今天不仅能够看到传统时期的终结,还可以看到它的开始。传统时期有时又被称为历史时期,现在已成为有别于我们的时期,我们因而得以视之为一件完整的事物,有其始亦有其终。我们时代的这个特别的、只得到部分标示的视角给了我们一定的、看透内外的明晰性。从这个视角来看,有一个极具深意的事实,即不同的传统有着共同的始点和终点,某些深层的结构相似性也有着共同的始点和终点。共同始点的发现寓有某种极富希望意义的东西。

这个观点为人们所关注,有赖于卡尔·雅斯贝斯。在谈到不同传统有着共同的始点时,他指出,有一条可经验地例证的

人类共同经验的历史轴线贯穿于公元前5世纪。[1] 那个世纪处于公元前800至前200年间出现的一个精神进程的中间，在中国、印度和西方的文化领域内的人类群体中出现了一个共同的样式。这些不同的民族彼此都没有实际的接触；中国的孔子、老子，印度的《奥义书》和佛陀，波斯的琐罗亚斯德，巴勒斯坦的先知，荷马、希腊的哲学家和悲剧家，他们在地理和文化上都是分隔的。然而，尽管有着这样的实际的分隔，雅斯贝斯仍然找出了一个共同的样式，这个样式可见于各个伟大的历史文明的基础之中：

> 在这个时代(公元前800年—公元前200年)，在世界的所有这三个地区，出现了新的进步，这就是人类意识到存在是一个整体，意识到自身及其有限性。人类体验到世界的可怖和自己的无力。他提出了根本的问题。面对空虚，他奋力争取自由和救赎。他因为意识到他的有限而给自己定下了最高的目标。他在自我的深处和超越之明澈之中体验到绝对……
>
> 这个时代产生了我们今天仍然于其中思想的基本范畴，世界的多个宗教亦于是开始，人类至今仍然靠它们生存。人类在每一个意义上都迈开了走向普遍性的脚步。[2]

---

① 卡尔·雅斯贝斯：《历史的起源和目标》(纽黑文：耶鲁大学出版社，1953年)。

② 同上书，第2页。

我们因而在传统的差异之下看到了深刻的统一;我们看到了每个传统都意在回应人类的同一个整体处境。这种一致性对我们的时代有着非常积极的意义,因为在这个时代中,我们要寻找一条利于统一和联系的恰当原则,此原则要求我们既不放弃自己的传统而接受一种普遍认同的传统,也不至降低到一个毫无共同性可言的标准上。雅斯贝斯的经验性发现,用他的学生汉娜·阿伦特的话来说,为人们"相信多个传统指向一个被差异性同时掩盖和显示了的一(Oneness)"① 提供了基础。这种信念暗示了一个新的世界秩序,它的内容与传统或历史时期的大不相同,在此秩序中,相联系的差异性将成为一种价值,而非一种威胁。

雅斯贝斯从后传统的角度讨论了几个主要传统之间的结构相似性。(他可能会把禅及别的一些亚传统排除在外,虽然他没有说到这一点;京都学派的观点是禅必须排除在外,禅不是"传统性的"。)雅斯贝斯指出这些传统不但是普遍性的(即它们声称其信仰的忠诚不贰和它们自己的方式的有效性),而且还是超越性的,因而是有等级的、二元论的、否定世俗的。这就是说,它们设定了一个与普通事物分离的普遍实在之境界,因而也就是设定了人类经验中有一种神圣与凡俗的彻底区别,这种区别和分离由宗教合法化了的等级制度为中介而传达出来。这种区别导致了对生命在世界和肉体中的直接性的贬损。罗伯特·贝拉把对世俗的排斥形容为这一历史时期的基础中的一个"巨大事实":"在公元前的第一个千年里,在

① 阿伦特:"卡尔·雅斯贝斯:世界公民?",引自罗编《超越危机的生存》,第257页。

整个的旧世界之内，至少就高级文化而言，都出现过宗教上排斥世俗的现象，它的特点是极度贬低人和社会的价值，而把另一个实在的境界抬高为唯一真正的和无限宝贵的。"[①] 汉娜·阿伦特把这种现象在当代的表现形容为"逃离人类处境的愿望"，"对人类被给予的存在状况之反抗"。[②]

如果共同起源的事实暗示了未来的世界社会之希望，那么内在于这一共同的起源之中的排斥世俗的倾向则指明了我们的责任所在。也许我们这么说并非没有道理：人类在这个时代面临的主要问题，就是我们能否把传统时期对世俗的排斥转变为肯定生命的、视生命为天赐之物(gift)而不是罪恶的宗教和文化之取向的问题。而联系到这个问题，我们必得问问处于现代后期和后现代之中的当今的消费主义、即时满足和貌似拥抱世界的态度；这种世界观不像是设定了另一个世界、一个精神的维度，但它真的是肯定生命吗？还是这是逃离人类处境和世界本身的愿望的一种表现？现代时期与古代和中世纪一样，仍然是范围更广的传统时期的一部分；"后现代"是否真的像某些热衷于它的人士喜欢认为的那样是后传统的意思？

在几个大传统之间还有其他的相似地方，大多都或这或那地和排斥世俗这一"巨大事实"有联系。从我们这个时代提供的宽阔视角看来，在历史时期独立发展的东西方文化，在关

---

① 罗伯特·N·贝拉：《超越信仰：论后传统世界中的宗教》(纽约：哈珀与罗出版社，1970年)，第22页。这段话所出自的"宗教的演进"一文，也收入罗编的《超越危机的生存》(第93页)之中。

② 汉娜·阿伦特：《人类的境况》(芝加哥：芝加哥大学出版社，1958年)，第2—3页。

于人类处境的本质上有着显而易见的一致的看法。这两种文化都建立在这样的理解上——人世的事都是不对的，人类处在混乱、疏离、扭曲、焦虑、烦恼之中。它们一致认为人类的内心隐约知道这种状况的原因，意识到有一个时间这种混乱曾经不存在、或将不再存在，并且它们都有要克服分离之痛苦则应怎么做的基本观念。在东方文化中，描述人的问题的最普遍的词是"羯磨"(karma)，指的是恐惧、无知、欲望混在一起，使我们锁在痛苦和虚幻的轮上，而经历许多次的生死轮回。西方与此相当的词是"原罪"，指的是我们最初的违抗和肯定自我的行为，我们因为这种行为便失去了纯真和正义，使上帝把我们逐出了伊甸园，遣送到一个劳累痛苦、遭受审判的历史世界。

不过，我们现在必须来看看这两种主要传统之间的同样显著的差别了。如果说在有关人生之问题以及因此而需要的改变上两者有很大的一致性的话，那么在关于人需要做什么的具体说明中，东西方也有着同样大的分歧。东西方文化似乎在关于人之问题上只有片刻的一致，然后便朝完全相反的方向去寻求解决的办法。① 东方变得专注，西方则变得普泛。东方往内直抵根源，培养了沉思默想的个人修持，试图把实在之自我感觉的幻象熄灭，因为这是产生人类的根本问题的原

---

① 注意，以下这句话可以被作为我们时代的一个重要公案：东西方的差别在哪里？我们已经看到，阿部直接谈到了这个问题。在西方这边，我认为以下书籍对这个问题有着重要的和有益的论述：约瑟夫·坎贝尔：《赖以生存的神话》(纽约：斑塔姆图书公司，1973年)；德尼·德鲁热蒙：《人类之西方探求》(纽约：哈珀兄弟出版公司，1957年)；威廉·约翰斯顿：《静之点》(纽约：福德姆大学出版社，1982年)；F·S·C·诺思罗普：《东西方之相会》(纽约：麦克米伦出版社，1946年)；阿诺德·汤恩比：《一个历史学家的宗教观》(纽约：牛津大学出版社，1956年)。

因。而西方则往外寻求，成就了个体并使他们忙于世务，发展了正确的关系、民主和人权等公共戒律。

这些论述都强调了理解传统的人类文化的这种方式，即它们从根本上可以被看作是以改变的问题(the matter of transformation)为中心的。但我们要提防对文化间的异同作出简单的结论；无论东方西方，我刚才说到的方面都存在着很大的例外情况。东西方基本的异同之最重要的地方——甚至比我们所能引述的历史事实更重要——在于它们能使当前的东西方相会有意义。也许与其说我们是在寻找传统意义上的所谓"历史"事实，还不如说我们现在更多的是在编造独特的后传统神话。但似乎有这么一种令人难以置信的互补性，即双方都能提供正是他方所需的东西。汉斯·瓦尔登费尔斯在他的《绝对的无：佛教—基督教对话的基础》的结束部分，对这种互补性作了极为形象的说明：

> 使爱熠熠生辉之悟，和已悟的、令人向往之爱，彼此相辅相成。明白了这一点之后，我们面对的问题是：彻悟佛陀的微笑和被钉基督的惨状，如果在深处真我都是同样地从穷尽、死亡和绝对的无中复活的话，那么这两者难道不是一样的吗？①

东方文化在内在生命之动力、以及在创造性改变和使个体趋于成熟的方式上，已经形成了深邃的智慧，但若论到某些公共性质的方面时，它却产生了一个盲点。东方文化尽管可以在

① 瓦尔登费尔斯：《绝对的无》，第162页。

公共事务上展示出令人羡慕的合作和平静，但在处理外在于玄秘修炼的事务即有关个人权利、政治和经济的公正、寻求良好的(或更好的)社会的事务时，却有极权意味和被动的倾向，甚至显得麻木不仁。而在另一方面，西方文化则发展出社会往平等、公正、同享政治权利的方向改变的理想，但在关于何以使人成熟的方面，却有头脑简单之嫌。从每一方的长处和不足来看，仿佛一个文化近视，而另一个文化远视。文化取向上的这种差别和阿部的看法颇为一致，他认为东方文化的特点是关注本体论，而西方文化则关注价值论。

此外，每一方都意识到，它需要另一方提供的东西才能更加完整。因为在远东，每一个有活力的文化都承认圆满的觉悟要有对世界的服务，不仅要为独立的个体服务，还要为与塑造个体生命形态有着极大关系的社会结构服务。但这样的圆满实际上是极少达到的。相反，西方的民主理想已被人们承认是可以达到的，不过，现代哲学家约翰·斯图尔特·穆勒认为只有在"心智成熟"的人当中才能达到。[1] 人如果不成熟，就不可能有真正的民主，就不可能拥有一个同时承诺个性得到实现、又能得到公共利益的社会；人如果不成熟，我们往外的发展不是变成巧妙的自我扩张，就是变成浅薄的"自我牺牲"，两者都是自我主义。

关于东西方相会及其互补性的论述，和别的一些正在出现的、关于人类在历史上这个后传统时代的发展需要什么的讨论，大有异曲同工之处。现在至少有其他三本书指出，在业

---

① 约翰·斯图尔特·穆勒：《功利主义》一书中的"论自由"，玛丽·沃诺克编(纽约：新美洲图书公司，1974年)，第135页。

已告终的历史时期(即在东西文化得到正式记录的时期)里,我们压制了我们自己的人性中的“他性”一部分并使之无法企及,而健康和活力现在要我们重新利用这一部分。这看来就是女性主义的最重要的要旨,它在卡罗尔·吉莉根的书中得到最完满的阐述:女性主义不是呼吁女性至上,而是呼吁无论在我们自己还是在公共政策上,都要在承认和包容“男性的”独立、竞争和权利的一面的同时,也承认和包容“女性的”一面——亲昵、合作、关怀。①

对女性方面的包容和重新利用的必要,和探讨“左右脑”之对比的新文献是一致的。“右脑”的思维模式是直觉的、自然的、总体性的,而“左脑”的思维模式是分析的、向前的、专门化的。以两边脑作为比喻的人,如罗伯特·奥恩施泰因和罗杰·斯佩里,② 并非主张我们不要左脑而溶于右脑之中,而是主张我们要学会承认并依靠两者来生活。

最后,还有卡尔·荣格、约瑟夫·坎贝尔、布鲁诺·贝特尔海姆的著作所表达的认识。③ 他们对比了历史时期的和史前时期的思维结构,后者在我们的梦中非常显著,表现为在所有人

---

① 卡罗尔·吉莉根:《不同的声音:心理学理论和女性的进步》(坎布里奇:哈佛大学出版社,1982年)。还可参见琼·贝克·米勒:《走向新的女性心理学》(波士顿:灯塔出版社,1976年);玛丽·菲尔德·贝伦基:《女性的认识方式:自我、声音、心灵的发展》(纽约:大众图书公司,1986年);内尔·诺丁斯:《关怀:对伦理道德教育的女性观点》(伯克利:加利福尼亚大学出版社,1984年)。

② 参见罗伯特·E·奥恩施泰因:《意识心理学》(纽约:企鹅图书公司,1972年);罗杰·斯佩里:《科学与道德优先:心灵、大脑和人类价值的融合》(纽约:哥伦比亚大学出版社,1983年)。

③ 参见C·G·荣格:《隐藏的自我》(纽约:新美洲图书公司,1957年);约瑟夫·坎贝尔:《赖以生存的神话》;布鲁诺·贝特尔海姆:《巫术的用途》(纽约:艾尔弗雷德·A·诺夫出版社,1976年)。

类文化和"集体无意识"里都是一样的原始形象。这里,所面临的挑战也是在于承认、再用、整合。

在所有的这些比喻中,我们得到了整合的理想,得到了后传统智慧的性质和取向的提示。每一个比喻的要点都是我们必须接触在历史时期被压抑并改变为"别的"东西,以及把它重新结合到我们的存在中去。值得注意的是,所有的关于"他性"的比喻无不反映了传统时期的排斥世俗之"巨大事实"。如此看来,我们可以把每个比喻都理解为对一种更普遍化的二元论的表述,一种精神和肉体的二分,这种二分认为前者(精神)比后者更有价值,将它与平凡的事物割裂,而后者则被贬损和被压抑。[①] 这种分离使人性的两面都受到扭曲,精神永远存在于另一个"彼在"的天地,而我们在凡俗中则世世代代与精神疏离而处于无家之状态,肉体受到鄙弃而仅仅成了工具——或者是威胁。我们丧失的是生命的馈赠品质,丧失的是作为精神和肉体之奇妙结合的欢悦的完满性,丧失的是得到完全的存在和道成肉身这一光辉的历程。

在我们的后传统时期对他性事物作积极的重新利用,使这个时期面临特有的危险和混乱:某些个人和团体会迷失于曾被压抑的他性之中。一些人经验了"他性"一段时间后会觉得痛苦和害怕,因为他们在整合的努力上得不到恰当的指导和支持,他们会一下子退回对"传统"的教条式肯定上,反对整

---

① 关于身体作为包括"他性"的主题,见马格雷特·R·迈尔斯:《生命的充盈:新禁欲主义的历史基础》(费城:威斯敏斯特出版社,1981年)。关于地球为身体以及克服现代物质世界观摒弃地球的全球性挑战,见J·罗纳德·恩格尔和琼·G·恩格尔编《环境和发展的伦理学:全球性挑战,国际的反应》(图森:亚利桑那大学出版社,1990年)。

合这种混乱又费力的工作。一些人会极其害怕和他方交会，他们或者固执地拒不让步，或者把他们的生命作肤浅的定义，或者变得无可奈何，或者变得愤世嫉俗。

III

回到东西方的具体比喻上，作为后传统智慧的精神综合体，作为一种整合，从西方看来它意味着什么？在走向整合的过程中，关于我们如何能够发现西方文化的局限和东方文化所能提供的资源，我们需要作出哪些说明？我认为有三点。

第一是无。无是一种存在方式，或者是一个先于我们的普通意识的视角(也许是“无视角”)。普通意识为情感和理智也就是自我所占据，因而是有限的，并为一种最终自我挫败的自我关注所完全左右。触及无就是触及更本源、更深层的意识，这种意识反而是最真实的自我——西谷所谓的“近旁”——同时也是自我与终极接触之点。这种触及使我们能够逐渐克服恐惧、痛苦和隐藏于自我底部的自我关注；它使自我发生变化。

我们应当说明“无”是从自我的观点来看的无，而不是湮没、终极的否定、或者混沌意义上的无。“无”或者“无视角之视角”表明了一种更深的关于实在的看法，这种看法是不能以情、智构成的自我意识所固有的抓捕、客体化的方法来理解的。觉悟之理解要求启动一个不同的感官，一个为纠缠于控制和维持至上地位的自我所打击的感官。和东方的接触可以使西方人克服科布称为我们欠缺的“对实在本质的深刻认识”之不足。

在后传统的西方，有许多哲学和文化的运动是由要超越所谓的理性主义“基础”的传统的困扰——即在一个理智的建构内捕捉客观实在的困扰——所推动的。这些后传统运动是作为对更深层的知觉的寻求而出现的，包括现象学对自在之物的探求和海德格尔寻回存在的努力，存在主义试图超越本质优先于存在、而找到独一无二的真正的人类行为的愿望，美国实用主义和激进经验主义想要开拓“经验”(约翰·杜威)、了解“深厚的”存在(威廉·詹姆斯)、或者取得“第六感”[①] 的抱负，可能甚至还有尼采的虚无主义和他的“忠于地球”的责令、德里达的解构主义。这些运动都致力于克服被认为占据了西方传统的某种抽象思维、表面认识和语词中心论。这些运动许多都感到和东方的无很接近，这并不神秘。可能正是这种接近使我们得到了后传统时期之文化交汇的证据。

第二点和对人性的理解有关。我们曾经看到不少说法，认为西方对个体生命的潜能缺乏深层的了解，而东方在这方面则要先进得多。阿诺德·汤因比一生撰文论述世界文明，成绩卓著，他在后期曾十分明白地说到这点：

> 我同意，在西方对精神潜意识深层的发现和探索只是近期到了弗洛伊德这一代人才开始，而这在印度早至佛陀和他的同时代人那时便开始了，也就是说，至少比弗洛伊德要早 2400 年。现代西方对潜

---

① 威廉·迪安：《美国人的宗教经验论》(奥尔巴尼：纽约州立大学出版社，1987 年)，第 83 页。迪安的书虽然算不上具有充分的说服力，但也很能说明问题，它和美国激进经验主义、芝加哥神学派、后现代文学批评、美国文学传统都有联系。

> 意识的探索和掌握仍然没有超出幼稚和原始的早期阶段……我一再要我的西方读者们注意这个历史事实，我毕生的努力是要把现代西方人从他们荒唐的错误信念中摇醒过来，就是现代西方文明通过超越其他文明而比他人优越。[1]

汤因比作出结论说，因为这种对于我们的优越性以及人类亟需"使技术听命"(call technology to order)的错误信念，"西方的进程正走向灾难"，"将来，领导地位将由东亚从西方手上接掌过去"。[2] 这种世界力量改变的原因是"日本人掌握了必需的精神资源"，因为"佛教所作的精神分析，比西方迄今所作的任何分析都要精微"。[3]

第三点是理智的地位和作用。从本探讨至此所发现的来看，存在着这么一个观念，即西方文化已看不到理智的本体功用。从东方的观点看来，理智本身属于自我意识的一部分，因而受到这个领域的矛盾和自我挫败之行为的制约。但从觉醒之意识的观点看来，理智是一种指向最终超出其认识范围的强有力工具。阿部正雄在这点上说得好，他认为禅不是反理智的，理智的作用是提供破解的资源，因而也为觉醒的发展提供训练。

但在西方，理智似乎主要是在自我之范围内并为自我服务的。因此理智在某个时期，开始有了以技术为形式的自己

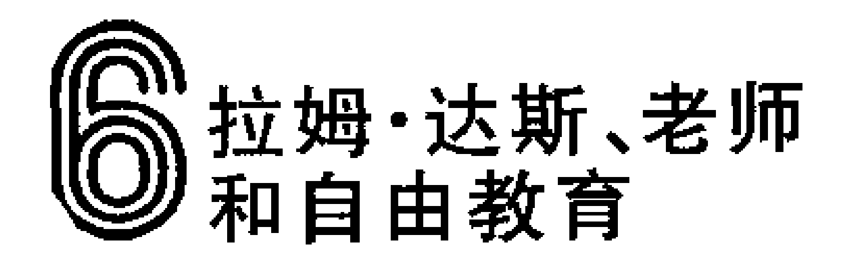
---

① 阿诺德·汤因比和池田大作：《汤因比—池田对话录》(东京：讲谈社，1976年)，第27页。

② 同上书，第238—239页。

③ 同上书，第238、280页。

的生命,最后技术又反过来从服务我们的"需要"变为威胁我们的生存,也就没有什么奇怪了。我们今天已到了这个时候,就是东方文化可以帮助西方重新取得理智的恰当功用,并因此使我们能够"使技术听命"。



6 拉姆·达斯、老师和自由教育

I

我们探讨的是后传统的智慧及通过精神综合体来找到这种智慧的可能性，这种精神综合体是一种整合，即把我们人性在传统时期曾被分离或压抑的因素结合起来。这看来和京都学派所提倡的精神综合体是一致的。

但京都学派所倡导"精神综合体"有它的规定性：它不仅是观念的，更是经验的，它包含了发生在禅师身上的那种精妙的既不执著也不舍弃的东西。阿诺德·汤因比的所谓精神运作(spiritual exertion)指的就是我们所寻求的整合："这种精神运作由每个个人来进行，它是社会改良的唯一有效的方法。"①阿部也说未来要求"我们每一个人都悟到自己的真我，也就是说，每一个人必须突破自己的自我结构，而认识到本我"。②这些东西在我们的实际体验里，是什么意思呢？在这个观点看来，"作为整合的精神综合体"的地位又怎样？

II

当我沉浸在对真实体验的本质、精神发展或修习、及精神运作的思考之中的时候，我读了彼得·马西森的参禅日记《九头龙河》。日记中有一系列有关对古代禅师道元的言行之思考，还有一段在美洲臻于高峰的禅的历史：到了现在，禅终于不是隐藏在异域的丛林寺院之中，而是在美洲这里了！日记的总的要旨是："禅"比我们认为的要近得多。

马西森是西方对禅的重要解释者和修习者，他记述了在自己习禅过程中精神运作的艰辛。我一下子想起了一位禅师对他说的关于精神运作和精神抱负的话："他说，要摆脱开悟的意念需要一段很长的时间，而这才是真正的开悟。"③

我从马西森的这些记述中得到了理解真实体验的本质之重要线索。例如，实在在本质上是可以遭遇的，但我们生活于外在的舒适和控制中，使我们对这一无比重要的事实熟视无睹；我们精神发展所需的信息已被给出，只要我们懂得怎样找到它们，只要我们不要在它们出现的时候拒绝它们。也许我们对精神运作、精神提高的最初意象，以及对"本我"和真实体验的最初意象，本身就是我们的问题之一部分。而我们要找

---

① 汤因比和池田：《汤因比—池田对话录》，第27页。

② 阿部正雄：《禅与西方思想》（上海译文出版社，1989年），第290页。

③ 彼得·马西森：《九头龙河：参禅日记1969—1982》（波士顿：香巴拉出版社，1986年），第46页。

的答案就在身边，比我们想象的要近得多！

我仍然在思考。一天，我驾车从马里兰州的哥伦比亚北上纽约州的罗切斯特，去找禅宗老师菲利普·卡普洛谈话。时值十一月，天雨不停。在宾夕法尼亚山地的较高地势上，路标和护栏上开始结出冰柱。

我一直在思考着西谷的一些话：西方躲避无之体验的话，但走得还不够远，就被它的初级形式卡住了：在我们应该怎么做方面，这指的是什么意思？如果我们应该寻求空无的体验，那么我们是否应该主动寻求？也许这种特别的追求可以解析我们这个时代的文化中的受虐狂吧，这在索尔·贝洛的著作中是一个特别生动的主题。① 受虐狂是不是一种真正的体验，它能导致真正的体验吗？什么才不是真正的体验？透过挡风玻璃我隐约地看到外面的山景，使我强烈地想起了烟霭弥漫、近乎空白的东方艺术。这是宾夕法尼亚的禅悟吗？

在哥伦比亚，我得了一盒巴巴·拉姆·达斯演讲的录音带。他是60年代嬉皮士的头头，后来在"新世纪"运动中又成为风云人物。录音带的题目是《人皆平等》。车外雨雪交加，还有飞驰的货车，这确实是危险的驾驶——我把录音带塞入了车上的盒式磁带机内。②

拉姆·达斯以戏谑的口吻把话全说了："精神就是精神"；有一个恢宏崇高的意识体，我们所有人都和它相联系。实在有"规律"，并伴有"事物皆完美"的意义，但这不是我们的自我

① 尤其要参见索尔·贝洛：《赫尔索格》(格林威治，康涅狄格州：福西特出版公司，1961年)。

② 巴巴·拉姆·达斯：《人皆平等》。这是在1981年12月6日的一次演讲，地点是佛罗里达州西棕榈滩棕榈联合会。

意识所能把握的，因自我意识有自我夸大和坚持主客二分的特性。我们可以实现我们与精神和规律的联系，但大部分人都不能。一方是完美，一方是丑恶、痛苦和死亡的残酷现实，这个矛盾促使大多数人“硬起心肠”以作为自我保护的方式。

拉姆·达斯接着说，通过同情之心和参悟，我们可以免除心肠的硬化，能够实现和神性的联系。在精神的旅途上，我们都有很多的老师。在练习参悟的过程中，我们学会了关注存在而不是关注思想；存在和思想之联系就像天空和掠过天空之浮云的联系一样，其目标或者“锻炼”是要达到“人皆平等”：这并不表示要切除我们的神经系统，而是要能够“请它们进来喝茶”，不是和它们成为一体。

简言之，这就是拉姆·达斯的大意。他采用了很多聪明的故事和例子。但仔细一想，又觉得这些故事对于他的总的要旨是十分重要的。他逗人，也许通过这种方式来使人惊讶。但惊讶什么？他说是“参悟”，要有“许多老师”的帮助。可这含糊不清。他的方法的实践和戒律是什么？他讲了一个和约翰·利利的海豚一起游泳的故事：开始时觉得害怕，但通过“翻入直觉”和让自己“心智迷狂”——指自我的心智——便可以克服恐惧。

这些听起来全都不错。它很吸引人，甚至很有鼓动性。但有某种奇怪的东西，某种使我犹豫、后退和思考的东西。问题就是一个人可以很快就学完拉姆·达斯的那一套，继而便面临各种各样的事情。我想这和约翰·科布从那些声称已得到“无视角之视角”的西方人身上发现的是同一个问题：它可以指任何事情！

在宾厄姆顿，天气转好了，我刚抵达锡拉丘兹，天即开晴。

从那儿往西到罗切斯特只有很短的一段路。在那儿我和菲利普·卡普洛老师作了一番交谈，话题尽管和拉姆·达斯录音带上的很相似，但感受却全不一样。[①]

菲利普·卡普洛是一个美国人，曾在日本习禅13年，并于1963年被授予教授禅的资格。他在1965年出版了他那本极有影响的著作《禅学三要》[②]，并于罗切斯特成立了禅学中心。在他其他的几本书中，《禅：西方的曙光》(1978)[③]一书对我们这个探讨有着特别的意义。在这本书里，和他的《禅学三要》一样，他以对话的形式来说话，为想习禅的西方人提供建议和指导。和马西森一样，卡普洛谈到并讨论了禅在美国人的经验中的显现。

不过我们谈的不是他写的书。我曾经写了一封信给他，说我正在进行一项关于东西方的探讨，想跟他谈话，同时说明我的兴趣不全在学术上。

他的禅学中心别致、洁净、极其安静；它纯粹就是禅之简洁、直接的审美的实例，展现了以空虚为衬托的纯粹的如是(isness)。我们两人开始都很客气和拘谨，但很快就进入了热烈的交谈。交谈从中午开始，一直进行到太阳坠于他窗外市区的房顶，他的房间慢慢暗下来。

我简要地向他交待了我的计划——东西方的交会，对后

---

① 菲利普·卡普洛老师访谈录，1986年11月6日，纽约，罗切斯特。经允许后引用。

② 菲利普·卡普洛：《禅学三要》(纽约：哈珀与罗出版社，1965年)。

③ 菲利普·卡普洛：《禅：西方的曙光》(加登城，纽约：安乔图书公司，1979年)。关于美国的禅学，也请参见马西森的《九头龙河》；J·范德·韦特林的《无的一瞥》(纽约：华盛顿广场出版社，1978年)。

传统智慧的探索。我说我尤其关心他关于美国禅学状况的评述。我还告诉他，我正进行的这个探讨是我自己的学科实践的一个尝试，即自由教育的实践，并且我越来越相信修持实践才是真正根本的。

他赞同修持实践是根本的。我告诉他我这次探访的初衷完全是出于私人的目的。多年来我一直在修持一种有点像禅、有点像基督教神秘主义、有点像我自己的精神锻炼，或精神健康法的东西，遵循的是卡普洛自己在书中说到的个人发展的途径。我生活中身边曾有几个老师，他们大部分都是我的朋友和我所热爱的人，但有时也有陌生人的，不过通常只是一段很短的时间。可我觉得还欠缺一位传统的老师，因此在这个老师面前，我很想抓住此机会来就我的情况向他请教。我接下去说由于今天许多人都和我有着同样的处境，“利用”这次探访抖出这些来大概不算自私或越界吧。

他同意，强调说人都必须有一位老师，人如果只是东一处西一处地采集东西，所得必定非常有限。但他这么说的时候，我却发现这使人糊涂，因为他的书看来实在是写给单独修持的人的。可能他说的“老师”是指一种戒律，它比读与听具有更完整的实践性，是与真实经验相联系的。也许他给我说了一个公案，一个对本探讨具有重大意义的公案：真正的权威和指导的本质是什么？它能在传统的外在权威中找到，还是要在后传统那种使我们能够在多种传统资源中作出选择的内在权威中找到？

我想问他怎样看待宗教多元论、怎样看待其他途径：对于到处泛滥的关于精神升华的“知识”，他的看法怎样？乍看之下，拉姆·达斯似乎就是这样的例子。这种知识难道没有潜在

着危险、使我们面对各种形式的操纵和利用而无能为力吗？但最终这些问题没有被提出来。在交谈中，他轻蔑地谈到日本禅的某些方面的状况。他谈起了他将近完成的一本论述死亡的新书，并给我念了一页关于苏格拉底的文字，问我例子引对了没有。[1] 他指的是《会饮篇》里苏格拉底"入禅"（doing *zazen*）的一节，柏拉图形容苏格拉底一动不动地站了很长一段时间。然后他说死后的生命并不像屈布勒·罗斯以及在西方讨论死和死亡过程的其他人认为的那么容易，可以体验完整性的复原、见到亮光和所爱的人。卡普洛说在这个初级的转折阶段后情况也许要困难得多。他跟我说起了他最近和打算自杀的人打交道的感受，谈到了今天的人不能承受苦痛、对将来缺乏信心，谈到了物质主义普遍盛行，甚至渗到了人们对于自己的存在的感觉之中。这些对于在东西方对话之中认为西方对实在的本质缺乏认识的说法的重要评论，给我留下深刻的印象。

禅师卡普洛按亮了我们之间的台上的台灯，我们都站了起来。他领我参观了中心，并邀请我再来参加他们的训练班。

III

从纽约到密歇根我的家，中间要经过加拿大一段开阔的田野，车速开得很快。我觉得我处于拉姆·达斯和卡普洛之间。拉姆·达斯公开的观点在理论上是讲得通的：只有一个上

① 菲利普·卡普洛：《生死轮：实践与精神的指导》（纽约：道布尔戴出版社，1989年）。

帝,通向他或她的途径却有很多。但我认为这种观点的后果从实践上说是不一致或者是灾难性的。这种后果就是任何途径都行,要不就是没有途径,或者说是危险意义上的无视角。而另一方面,卡普洛和他的禅学中心却有着传统之美,有着非常明确的修持方法的优点;戒律、权威和结构一应俱全。乍看之下,拉姆·达斯的听众须要创造这些结构;然而在一个人未开悟之前,这种开悟的辅助结构是不能被恰当地创造或选择的!这种自己动手的折衷办法,我们从美国对各种迷信和崇拜的体验中对它并不觉得陌生。它是要选择一个可以提供戒律、权威、结构的老师;但万一这个老师是一个查尔斯·曼森,一个吉姆·琼斯,一个戴维·科雷什——或干脆就是一个聪明的娱乐家,那可怎么办呢?

然而在现实中我和拉姆·达斯站在一起,虽然他令我感到不自在;我也和马西森站在一起,他令我觉得自在些:不管我喜不喜欢,我是一个生活在后传统时代里的人。我从年轻时便开始在世界的精神资源里挑挑拣拣;一时这本书,一时那个牧师;一时这种开启的经验,一时那种相关的时刻。我的权威、戒律和结构大多都是出于我自己的创造或选择。我最初有幸遇上几个碰巧流亡于我求学的大学附属的一个中心的佛教和尚,跟他们练习参悟。我也不是要声明我的挑拣有什么特别优秀的地方,多半都是"胡碰乱撞的",只任着一股要在后传统世俗社会的荒原中让精神存活的单纯冲动。

和今天世界上许许多多的人一样,我的传统被换成了汽车、时髦的房子、发达的医疗,但我们好心眼的先辈们并不知道这种代价是什么。现在我们所有人都向往传统,却发现没有一样真正是我们的东西。我是一个生活在后传统时代的美

国人，继承的不是一个传统，而是一种20世纪由许多传统组成的浅薄的传统，我只是许多的这种人中的一个。

当我读到《纽约时报杂志》的一篇介绍天主教神学家戴维·特雷西[①]的文章时，我这里想说的便全都显得更清楚了。像我景仰的科布和卡普洛一样，特雷西也正和一种传统斗争。但我与他们不同的地方是我没有这样坚实的基础来作出发点。保罗·蒂利希谈过"抗议原则"要求有一种"遍在的实体"。[②] 我发现作为我自己传统的一部分的抗议宗（新教）已经没有可抗议的东西了，或者也许它已离定义自己的实体太远，它因此而失去了热情。因为我曾经比大多数的新教（抗议宗）派别更加"激进"或"开明"，我仍然觉得有点奇怪，我自己也说新教已和它的传统脱节，意味着它需要的正是重新利用的工作——现在是在世界范围内，这是我在前面针对个体所论述过的。不管怎样，今天西方神学——以及实践上的大部分重要工作都出现在天主教里，这不是偶然的。

后面这几点想法把我带回到这个问题上：我站在什么地方？我站在后传统时代的人中间，像拉姆·达斯和马西森那样的人。我不能接受那位老师的邀请而去习禅，尽管我的愿望强烈；至少现在不能。我不能像马西森那样去做另一个传统的毕恭毕敬的学生，而必须继续坚持并澄清我自己的路向，学着如何更完全地忠诚于它。现在走别的路就是逃避。

---

① 尤金·肯尼迪："异议之声：天主教神学家戴维·特雷西"，引自1986年11月9日《纽约时报杂志》，第20—30页。还可参见戴维·特雷西：《多元与模糊：解释学、宗教、希望》。

② 保罗·蒂利希：《系统神学》（纽约：哈珀与罗出版社，1967年），第3卷，第245页。

IV

当我反思我自己的后传统路向的内容是什么这个困难的问题时——我的路向不同于拉姆·达斯的折衷主义，也和马西森甘愿加入别的传统不同——有三个要素变得清楚起来了。第一个是20世纪西方的许多传统之传统或是传统之外的传统(大概和日本的京都学派相类似)。在这个世纪中，西方有许多的人曾像我一样在后传统文化的混乱中挣扎过，在这些人中产生了丰富的文献和智慧。① 以雅斯贝斯为例，他说要经过一个没有路向的地带后才能发展一种新的人性，一种"新的高贵品格"，和真正的世界公民意识。② 我现在意识到，我中学以后的教育大多都在于研究这种后传统的状况上，在于由此而出现的世界伦理和精神上，这和过程研究中心以及其他团体讨论的后现代的、"整体的"世界观有着非常紧密的联系。这一认识也使我明白了我为什么对美国有着历久不衰的爱和迷恋，因为她从一开始便是一个围绕"人类共和国"的信念而组织的"实验"。

我们身边存在着一种后传统的人格和文化方式，这一模糊但有说服力的认识很重要。在这种认识里，拉姆·达斯的折

---

① 我试图在《超越诸传统的传统》(将出版)中让读者接触这一文献和智慧。本论文集与《超越危机的生存》所介绍的是同一派系的伦理学和宗教，前者在于纵向的或历史的方面，后者在于横向的或当代的方面。

② 雅斯贝斯：《现时代的人》，第206—214页。关于我们时代出现的新的高尚品性，见迪特里希·朋谔斐尔：《狱中书简》(纽约：麦克米伦出版社，1976年)，第12—13页；罗森：《古与今》，第20—21页。

衷主义不是唯一的选择，也不是投靠另一个传统。不过，这种新的方式很难看出来，人们对它的描述仍然很少，也没有怎样被制度化；而最重要的是，它要求我们付出很大的努力，因为它需要的恰恰就是汤因比所指的“精神运作”。我认识到使人们更完满、更方便地选择这个健康的后传统精神，事实上是我职业的中心所在。

我路向中的第二个要素是和第一个密切相关的，就是我在自己的生命中不得不采取的挑拣和乱碰的办法。环境使我们有必要发展出一种创造和选择的规则。这种发展是“从下面”，即从我身上和朋友的亲密关系之中发展起来的，因为“从上至下”的文化已被证明在我们这个时代里不是缺乏凝聚力，就是已然消失或是不可靠的。在这个时代，我们所有人都需要成为自己的老师以及在自己的关系之网中寻找老师，共同摸索着成就自己，挣扎着要超越我们的文化对成熟的定义。我们从尝试－错误和朋友之恩惠中学到了什么是有用的和什么是没有用的，什么是恒久的而什么只是表面的，什么选择能使人类繁盛而什么又会导向怪异的或者危险的方向。我们从友情中学会了如何摆正自己以应付偶然。我们所由“长人”的朝夕相对的小群体起着和早期基督教会相类似的作用，支持我们追寻那种尚不清晰的“人类成熟”。我们是在社会和文化的颓丧中以及在对人类未来的种种威胁之深刻认识中这么做的。我们的聚会不是任何“特殊的”团体，而是世界本身，是投身于某种类似迪特里希·朋谔斐尔所谓的“无宗教之基督教”① 组织的人类团体。

---

① 朋谔斐尔：《狱中书简》(纽约：麦克米伦出版社，1976年)，第282页。

我精神路向的第三个、也是最后一个要素就是自由教育。从我们这个探讨的角度来看，至少是在我所指的明确的意义上，我自己在学校所受的教育对于实践的关注少得令人吃惊。教育的重点几乎无一例外地在于内容的掌握上。我想有人会争辩说应用的问题和教育中的活动、职业乃至生活的内涵最好还是留给每个学生的良心去处理，即使那个学生打算要做一个老师也罢。但我认为这种假设是不能够成立的；60年代的所谓的校园造反派也不会这么认为，因为他们造反的中心就在于教育的实践和参与。70年代初期鼓吹“非主流教育”的人(类似于30年代鼓吹“进步教育”的人)大概也不会这么认为，他们在自己最佳的状态时坚持教育应该朝理论和实践相结合的方向改革。

我在某种程度上是属于这两个派别的人，而现在又是一个在“传统的”结构范围之内从事教学的人，我继续对作为实践的自由教育的转化力量抱有信心。从我同学生和同事相处的直接经验中，我有根据相信苏格拉底式的对话探讨的方法能使我们走出虚幻的阴影，走出柏拉图的“无知黑洞”而进人成为一个完满的人的光明之中。我的经验是，这种通过自由教育而产生的根本性改变，即从虚幻到真实，可以在相当广的机制和教育方法之选择范围里产生，因而什么才是自由教育的实践的根本点，就难以把握了。戴维·布罗米奇清楚地说明了这一点：

今日人文学科之争的主题的另一个称谓就是“自由教育”。这个用语现在仍被普遍使用，这是因为它听起来能让美国人感到洋洋自得；但实际的情

> 况却从未像这个用语那么普遍。该用语所称谓的过程事实上是不可能被系统地制订为一项正式的方针或体现于政府的课程上的，因它描述的是一个道德社会中无言的思维方式和行为方式。自由教育试图要确保一个由能够回应的个人组成的文化的持续，这些人在漫长的学习的试验过程中，将会找到专注习惯，使他们能成为既善于思考同时又富有批评精神的人。①

这种"专注"和"真正的体验"是不是一回事？

就西方从中学到大学的基本教育经验而言，就可导致并保持这种专注性的思想行为的条件和机会而言，大多数关于课程的辩论以及关于教育之基本思想和"科学的学习"的讨论，说得好听一点，是无力的；说得不好听，则是使人不知所从的误导。尽管这些讨论和由之产生的无数的职责报告之中有时会包含这样一些声明，即实际上最终还是主张一切都取决于老师的做法和课堂的即时表现，但多数都由此而滑向了不是纯理论的铺陈，就是转向肤浅的技巧。两种情况都忽略了自由教育，自由教育不仅提供信息、还能改变个人。这里缺乏的是这一种意义，以怀特海的话说，就是"教育的本质在于它是宗教式的"。②

但自由教育实践的那一个难以捉摸的中心——即专注性

---

① 戴维·布罗米奇：《传统的未来》，第541页。

② 艾尔弗雷德·诺思·怀特海：《教育的目标及其他文章》(纽约：自由出版社，1967年)，第14页。

——是什么,它又是在什么意义上是宗教式的? 布罗米奇又一次让我明白了这点,这一次是以迈克尔·奥克肖特的话说出来的:

> 我们也许可以(把一个文化的组成部分)当作不同的声音,每一个声音都表达了对世界的独特的、有限的理解,都表达了人的自我理解的独特方法。这些声音在对话中、也只有在对话中才能会聚起来,形成一个文化。这种对话是一个永无止境的、永远未知的智力探索,在这种探索中,在想象中,我们可以进入对世界和对自己的理解的不同模式之中,而不会被种种不同所为难,或因它的没有结局而沮丧。我们也许可以首先把自由教育看作是想象的教育,看作是进入这种对话艺术的开端,并在这种对话中学会认识这些声音。①

对话就是这样的实践:就是我和卡普洛所做的,尽管我还认为自己没有了传统! 我只想在奥克肖特的话上加上这么一点,就是对话是能产生希腊语*a-letheia*意义上的真理的那种人类相互作用模式,即作为揭示实在的真理,以及作为真实体验的真理。正是在这种意义上,对话探讨的实践即自由教育有了宗教的性质:通过对话,通过进入能培养"专注习惯"的"道德社会",我们捉摸到了实在本身和我们身上最深层的自我,以

① 迈克尔·奥克肖特:《自由教育之声》,引自戴维·布罗米奇:"交谈的艺术",收入1989年7月10日的《新共和》,第34页。

及两者之间的接触点。“专注”即为这种触摸发生的时刻。

经过对教育经验以及和布罗米奇的对话的思考，我改变了对我自己的教育的看法，也修正了认为自己是一个没有传统的人的观点。我的教育确实包含了实践；不过，大概和所有在后传统的混乱中教授传统学科的其他人一样，我直到现在才完全认识、理解、或珍视自己的实践。我现在看到对自己的传统和实践的这一发现解开了卡普洛和拉姆·达斯所设置的传统之谜或公案。因为在真正的对话之中，权威既不完全是外在的，像一些人眼里的“传统的”权威那样；也不完全是内在的，像一些人眼里的新的、或后传统的权威那样。相反，它在根本上存在于内在与外在之间的联系和同时性上，存在于这两者的结合、并于此两者不但得到保存而且得到提高之上。这种结合，从我们后传统的观点看来，就是真正权威的秘密，是真正对话的精神。

但是，如果一个人戴着现代西方的思维框架的眼镜，那是很难看清和保持对话或自由教育的完整性的。这种思维框架指的是笛卡尔的二元论和机械论，它包含了实际上是液压式的关系模式，即简单的拉—压构想。这种思维框架可以接受外在权威的要求，可以接受在目前正在进行的教育之争中被称为“传统的”教育，这种教育方法强调老师是题材的输送者，而学生是惰性信息的被动的接受者。这种现代的思维框架也可以接受与“传统”相反的命题；它可以制造一种设定了学生的内在权威的教学方法，这种方法的名称多样，有被称为递进式的、学生中心的，也有被称为革新的，或者有时也被称为非主流教育法。但要想超越这种两分法（这种看来构成了本世纪大半的教育和文化的历史的方法），要创造一种以联系模式

把两者的要素统一并超越它们的对立关系的方法，在现代的放任自由的精神框架之内是不可能的。自由教育作为有规则的对话实践，对话又作为一种转化模式，其成果也许可以在课堂上通过老师、学生和课本的幸运的结合而出现。不过，如果没有适当方式来表述这种模式，并因而也就没有例规和制度化的途径，那么真正对话的完满性便只能仍然是值得回忆的例外。这里正是我们的传统在后传统的荒野上的问题所在。

现在让我们回到本章作为开始的大题目上。我们可以作出这样的结论：实践或是健康的精神运作必须与确认及培育我们的真正体验相关。为了让真正的实践产生功用，传统是必不可少的。因此我们所追求的精神综合体或后传统智慧肯定不会排斥传统。不论我们是否可以选择我们的传统，还是最终我们不得不承认传统选择了我们，不论我们发现它是出奇地近，还是发现它是出奇地远——所有这些都仍然是疑问。但有一点看来是清楚的，为了能在今天达到充分的专注，我们需要传统。

7 洛杉矶：寻找后传统的智慧

真正的探讨是一种谈话式的来回交往，而不仅仅是孤独地构造理论。这需要消化，需要实践和结果的结合，这是为了存在，而不仅仅为了思想。真正的探讨必定是“个人的”——这词和“平凡的事物”一样，今天都很成了问题。

在一个令人昏睡的冬日，当我和家人乘机飞抵洛杉矶的时候，我想起了阿部正雄的一句话：“对自身的真正探究始终是对世界和历史的探究。”①在健康实践的背景里，我想他会赞同这句话反过来说也是正确的。

我们这次去洛杉矶，表面的原因是和我妻子的大家庭团聚；但我们还有别的计划。因为我们一直以来都喜欢鲸鱼和海豚，对我们人类可能是进化中“缺少的一环”的总观念感兴趣，因此我们想作一次观鲸游览。我们也想去看看好莱坞，看看海滩——听说拉古纳海滩美不胜收。我还希望和约翰·科布作一番交谈。

当飞机离开我们的城市、沿着密歇根湖东岸往上攀升的时候，我强烈地、但又不甚明确地感到与科布会面很重要；我

想他大概和卡普洛没有什么两样，即都是传统型的，不过他立足于我自己的传统之中。就算不是这次家庭旅行，我大概也会去见他的。洛杉矶本身又是东西方实际上相遇和共同生活的一个重要场所。它可以被认为是后传统这头野兽的腹部；我还听到过这个城市里一些满有沙文主义气息的人甚至声称他们已经生活在21世纪！看来一个旨在寻找后传统智慧的探讨有必要进行直接相遇的实地考察了。我又不禁沉思：科布就住在这个地方，这真奇怪！

实地考察这个问题使我回想起和彼得·马西森的一次对话。他的《雪豹》不但在思想上、而且在我们寻求的经验基础上是对东西方对话的一大贡献。马西森叙述了他在西藏找寻水晶庙(Crystal Monastery)的喇嘛的旅程；旅程是奇异的，他的期望也高。[2]最后他找到了这个喇嘛，却发现这位理想人物瘸得可怜，不过却非常快乐："我在这里确实很快乐！快乐得很。尤其是当我已别无选择！"马西森认为这是禅心的表达，是能珍视平常的禅之圆满的表达，是"对真实的全心全意的接受"。[3]这一觉悟打破了禁锢马西森的迷咒，一个关于非凡和奇异事物的迷咒，帮助他解决了老师在他离开纽约前送给他的一个公案："无求。"

我不完全清楚我去洛杉矶所求的是什么——这个地方在许多方面和西藏正好相反；但和马西森一样，我觉得在这个探讨中非作这么一次旅行不可。我想我的公案在于：后传统智慧是什么？在哪里？我觉得马西森的经验提示了这种智慧可

---

① 阿部：《禅与西方思想》(上海译文出版社，1989年)，第290页。

② 马西森：《雪豹》。

③ 同上书，第246页。

以怎样或在哪里找到：就在寻常事物之中。但洛杉矶的寻常事物又在哪里？

在我们这个时代，如果我们举目向天，便会看到喷气式飞机飞过天空留下的轨迹。而如果我们坐在飞机上，也会发现我们在地上留下了轨迹。从空中我们可以看到蒸汽云块的影子横过农民、筑路工人和大自然所形成的一条条线路：这是一个覆盖在地球上空的新的联系网络的影子。在这个网络上，远程的空中旅行已是家常便饭。

飞机降低了高度，飞过了一个山区胜地，我们便接近了安大略机场，进入了南加州。这儿日间温暖，阳光充足，晚上则凉快怡人；我们从一月的密歇根来，颇能适应这儿的气候。我们游览了环球影城。影城就建在迷人的山边上，电影电视上的"真实"就是在这里创造的。我们还临时游览了贝弗利山和好莱坞：这儿法拉里汽车随处可见，到处富丽堂皇，令人惊讶。但当我们到好莱坞和瓦因交界的地方的时候，又看到了贫困肮脏的另一面。

在和南加州当地人的交谈中，我们谈到了地震，谈到了是否会再来一次"大地震"的可能性。大地震和核战争的威胁一样，在日常生活中是被摒除在外的，但几个外地人的来到似乎挑起了这个话题。这是这个地方的神话的一部分，是一种奇特的世俗启示(或许是某种古老的，或新的、崇拜大地的宗教表现)。有一天晚上我在半人睡的状态中，梦见了南加州是一片可怜单薄、人们无法在上面生活的地方，上有核战争危险，下有地震的威胁，它只是凭着一种神秘的恩典才能存在。

在长滩的玛丽皇后饭店，我们和其他游客共进午餐，一致

认为看了好莱坞以后，世界上最大的飞机——霍华德·休斯的"松木鹅"并没有什么太了不起。倒是开车走在海边公路上的时候，拉古纳海滩令我难忘。简直像天堂一般。这个海滩一直延伸至拉霍亚和圣迭戈，鲸鱼刚开始经过洛马岬。难怪这儿人潮如涌了。

从我们所在的克莱尔蒙特这个枢纽地方，也很容易到山区、低地沙漠、高地沙漠、棕榈泉、约书亚树国家保护区等地。我们去过的所有这些地方，这一大堆令人难忘的印象经过我们的感官、进入我们的意识，这到底意味着什么？从人类历史的角度来看，这一大堆经验是多么奇怪。一星期之后，当我度假完毕，回到密歇根坐在我的书房里的时候，这一切显得比梦还遥远。我们去过那里。哪里？寻常又在哪里？

在回家的飞机上，我从机窗往外和往后望。我们已进入了大平原的上空，后面是洛基山脉，耸立在一大片平原的西边，由北向南，极目难尽。在群山之外是沙漠和山峰，然后是深深的太平洋，才一星期之前我就站在它的边上，听一个人谈起他就要参加一项往返夏威夷的帆船比赛；对于他这简直是平常不过的事。

但东西方相会的情况又怎样？在洛杉矶我们看到很多亚洲人，其中许多像我们一样是游客。在游览环球影城途中的一个景点，我强烈地意识到美国正由好莱坞介绍给外国人——并且就是作为好莱坞。令我大为不快的是娱乐性行业的取向，还有外表看来非常老练的日本人对待这种取向的认真劲儿。我竭力从他们的脸上寻找幽默或者扮鬼脸的表情，哪怕是一丝嘲笑或判断的痕迹，但毫无所获。在这个消费社会的娱乐活动中，"经验"本身也成了消费物质的一部分。显然，

这里是一种东西方交会的主流形式。在某种意义上,我认为洛杉矶完全就是娱乐、消遣、刺激的综合体验。但是,作为一个美国人我尽管对此表示抗拒,我还是必须承认洛杉矶是美国文化的一座高大的庙堂,甚至近期的一位总统的老家也在这里。

同样,我们在洛杉矶这个大熔炉里也可以看到左右脑倾向的相会,男性特点和女性特点的相会,史前时期因素和历史时期因素的相会;但这些都混成一团,就如东西方在这里的交会一样难以辨认。"肉体"的欢娱到处都很突出,但在这里我们看到的恰恰是传统时期精神和肉体二分的颠倒:和精神高于并先于肉体相反,我们在这里看到的是精神被抽空了的肉感主义。这里见不到什么综合的东西,见到的仅仅是从前盛行的事物的颠倒。

在南加州,来自南方的讲西班牙语的移民比亚洲人还要多。我最近曾听到一个人议论说,现在世界的区分不再是东西之分,而是南北之分——发达的、工业化的北半球和不发达的发展中的南半球第三世界。洛城有几个市民(有黑人也有白人)曾向我带有几分预言意味地说,不远的将来他们这个地方将会被讲西班牙语的同胞们全部占了去。

美国已成了一些开国者所期望的"人类共和国",但完全不是他们所想象的样子。他们不可能想象到洛杉矶这个样子。他们是如何想象他们的实验之未来的?洛城似乎体现了美国现在的最好和最坏的方面,全都搅拌在一起。一方面,美国解放大众和赋予个人权利的现代工程已导致了另一个衰颓的帝国——也许是传统时期的最后一个了,这个帝国正小心翼翼地跨在传统时期和后传统时期之间的沟谷上,难定进退。

它也许会沿着圣安德列亚斯断层爆裂开来，塌入大海之中，不是因为来自地下的地震或是来自上空的袭击，而是因为沉重的无节制消费主义诱使全世界的人都前来醉生梦死。

但恰好就在洛城这种恐怖的可能性旁边，存在着它奇妙的差异性，它的差异之统一；这提醒我们美国是我们这个世界里最好的世界社会模式，其优秀的地方就在于能把如此广泛的差异性容纳在一个统一体内，无论它看来多么浅薄。肯定正是这种神秘的统一体的恩典——它无疑不同于、且深于单纯的享乐——把这个最西的海岸拴在一起使它不至于崩解。如果美国可以从这种积极的意义上——一个人类的共和国，一个欣赏差异的统一体，一个构成统一的差异体——来看待和回应洛杉矶的话，世界将会有多大的不同。但就像藏在电影布景后面一样，好的一面被遮掩得严严密密：我不知道混乱的背后是什么？我凭直觉感到洛杉矶就存在着一种深刻、积极的统一形式，只是还没有显现出来而已。

在我看来，这是后传统智慧的一个基本特征：能够设想并参与一种关系，在这种关系中统一和差异不是对立、而是互补的。正是在这个意义上，美国尽管有着明显失败的地方，它仍然是伟大的，并将继续伟大——只要我们能够不为享乐所诱惑而全盘放弃世界共和国的理想。

在这次忙碌的探亲旅行之中，我花了一个下午和约翰·科布倾谈。[①] 我向他讨教东西方问题的意见，因为我需要找个人来尽可能清新地把我这个探讨的范围和最基本的问题讨论

---

① 和小约翰·科布访谈录，1986年12月29日，加州，克莱尔蒙特。经允许后引用。

一下。我需要和一个与我有着共同的传统的人作交流，也就是超越个性和生活环境之特质的交流。

他认真地听完我对这项探讨及其时至今日的进展的介绍。他首先说，从我关于这项探讨的描述以及我在别的著作中所说的话，我决不是后传统主义者，至少不是在科布以这个词所指的意义上。他认为"后传统"涵指那些女性主义者、少数民族人士、以及其他的文明诠释者。这些人认为整个传统时期是建立在错误的基础上，是被误导的或是需要摒除的，它在根本上是性别主义、种族主义的，或者是建立在导致技术专断和生态自杀的价值上的。

我发现"后传统"对于我和对于科布有不同的意义。对于我来说，它意味着20世纪中的一段时间，人们已不再生活在一个封闭的传统之中，多个传统的交会已不可避免并且有积极的意义，尽管表面看来恰恰相反；它还意味着这么一段时间，人类的基本进程已涉及到走出现代主义和相对主义的困境（以及越出相伴而至的两个威胁，即不是以保守的方式、就是以法西斯的"办法"来解决这个时期的紧张关系），而达到一个不但适应我们分隔的过去、也适应我们共同的现代和未来的世界观。

科布说得对：虽然我对西方自亚里士多德以来的传统存在着非常重大的疑问，尤其对自笛卡尔以来的那一段，但它仍然含有一些吸引着我的地方。对于我来说，"后传统"绝不能排除传统，绝不能有那种自以为我们可以不要传统或者认为传统完全消极的傲慢。我一次又一次地反思苏格拉底的遭遇和古希腊的公众生活，反思希伯来关于正确关系的观念以及基督教爱怜他人的主张，反思极为重要的甚至具有救世意义

的差异之统一。我凭直觉感到，传统的振兴和我们西方人正在寻求的后传统智慧都不是从更好的教条或更好的思维方式之中找到的，而要从与传统有着或这或那的联系的存在和行为方式中找到。也许我们后传统的失落境况和无家状态把我们置于这样的位置上，让我们以一种搁置已久的方式来理解像苏格拉底和耶稣那样的人物的意义和存在。

科布和我接下来讨论了风格问题，即文字形式和实践后果之间的关系的处理。我引用了马德莱娜·朗格尔的《沉静之循环》① 和马丁·布伯的《我与你》②，认为这些著作不仅对理智或者读者的信仰准则说话，还对读者的整个人——置身于实际生活、在真正的经验和实践、在闪光的平凡之中的整个人——说话。科布回应了我提到的书，但指出有些作家和艺术家抛弃了推论的模式而结果变得难以理喻——他坦率地说，至少对他来说是难以理喻的。我们都同意超越严格的推论路向之局限的努力非常重要，但也布满陷阱。

谈话完毕后，我们在他家的前廊上站了一会，接着谈起了洛杉矶独特的话题——地震。科布告诉了我一段故事，有一天晚上床忽然摇晃得厉害，他们都被弄醒了，他妻子紧张地问道："出了什么事啦？"科布是在日本长大的，回答说："噢，别紧张，地震而已。"当走向我的汽车的时候，我不禁微笑起来——科布这段故事和那位喇嘛对马西森说的话何其相似。

在驾车离开的路上，我感觉到了横亘在东部的群山之高峻和宽广，同时，我也有一种"无视角之视角"的强烈感受，一

① 马德莱娜·朗格尔：《沉静之循环》。

② 马丁·布伯：《我与你》（纽约：查尔斯·斯克里布纳父子出版社，1970年）。

种以禅眼来看世界的体验：开悟在于“澄清意识”，在于变成“透亮晶莹的玻璃”。这种存在的形式是从绝对的无或者“绝对主体性”的空的经验中发展出来的，伴随着的是关于这种“无视角”的意识要比自我意识更加接近真我的领悟。但无视角之视角却不可能把握或达到，也不可能保持，甚至这种意识的“悟”也必须被抛弃。只有经过这种看似不可能的彻底的无，放弃了甚至是我的无的经验，才能进入“接受实在”和“无求”的清明境界，而安身于闪光的平凡之中。就这种存在方式而言，马西森寻找的喇嘛的瘸腿是重要的：禅所指的悟不发生在自我的某一具体部位上，而是整个存在来一个“360度大转变”，面对完全的肉体生成——就连种种局限也要容纳和肯定，不是“容忍”它们，而是完全肯定。在大转变之中“神秘性”得到充实并隐去。“非宗教”的禅不会像大多数的传统宗教和文化那样排斥世界，尽管它承认“山不是山”这一特别的神秘性是途中的一阶段。禅在它完整的意义中，是肯定世界和生命的，而不是二分的。京都学派提供的正是这样一种未来的模式。

我后来才意识到，我在和科布交谈之后产生这种体会带有讽刺的意味。科布显然是不会这样来看的。毕竟，在印第安纳州召开的那一次佛教—基督教交流会上，正是科布对阿部正雄说他找不到这样的无视角之视角，就他所能找到的而言，他都觉得是和危险人物和危险运动有联系的。

科布强调位置性。但在我和科布交谈完毕、驾车走在路上那一刻所得到的体会之中，无视角和位置不是对立的。无视角同时就是位置性，就是平凡事物之圆满——就在洛杉矶！以另一个方式来说，它是一种“真实体验”的经验，同时又领会

到世界确实具有的美妙品性。从这次真正的对话的实践之中，我感受到一种极其舒畅的心胸开朗；仿佛这次交谈已把我经验之中的芜杂的、或者纯粹是自我的东西一扫而光，打开了一条通往真我的通道；仿佛这次交谈使我接触到我之真正为人的源泉，它与那在直接的"平凡"经验中的我并无任何距离。

在阿部与科布、禅和西方、无视角与有视角之间的差别之下，会不会有一个更深的共同点？

我带到洛杉矶去的公案是：后传统的智慧是什么、在哪儿？是不是对一种深刻的共同性的体验和直觉——这比传统更深——暗示着一个答案？如果这样的话，我们该怎样去命名和认识这种深刻的共同性？我建议把它命名为"回归"——从企求、二元论、自我中心主义、失落和享乐的回归。而真正的回归的标志就是人性的完满呈现，尽管这难以捉摸，却绝对是自明的。

第2编

再看西方

真的，我的生命就是一段长时间的倾听过程——听自己、听他人、听上帝。如果我说我在听，那其实是我心中的上帝在听。我心中最本质、最深沉的部分在倾听他人心中最本质、最深沉的部分。是上帝在倾听上帝。

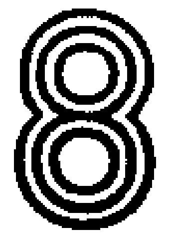
——埃蒂·伊勒桑

上帝是谁？首先不是对上帝的抽象信仰，如信仰他的无所不能等等。这不是真正的对上帝的体验，而是俗世局部的扩展。要与耶稣基督相会。改变所有人类生活的经验来自“耶稣只为他人”这一事实。他的“只为他人”就是对超越的体验。正是这种至死不渝的“只为他人”才是他的全知全能和无所不在的基础。信仰就是进入耶稣的存在之中(道成肉身、十字架、复活)。我们和上帝的关系，不是和一种所能想象的最高、最强、最好的力量的“宗教”关系——这不是真正的超越，我们和上帝的关系是通过进入耶稣的存在而在“为他人而存在”之中得到的新的生命。超越的存在不是无止境的和无法企及的辛劳，而是近在咫尺，在任何情况下都伸手可及。

——迪特里希·朋谔斐尔

我处于一种神圣的或超自然的体验中……它从我童年时候就开始——我听到一种声音……对于这种预言般的声音，我现在已习以为常了，它在过去一直伴随着我，如果我要走错方向的话，哪怕是极小的事，它都要反对我。

——苏格拉底



立足我们的基础

I

我们来到了本探讨的一个转折点。在前面的几章里，我们的重点首先放在日本人关于当前世界状况的特点和无视角之视角的言论，然后转移到对更为普遍的后传统智慧的寻找上。我们还探讨了这样的观念，即我们所寻找的智慧要从整合之中、要从对人性在传统时代曾被看作“他性”的一面的包容之中找到。此外，我们也从禅以及其他资源中得到了关于需要整合什么的一些启发。

但现在的问题是：整合到什么之中？可以容纳“他性”的西方路向到底是什么？我们这个时代的特点之一，就是人们对要包容些什么有时比要包容进什么里面知道得更多。为探讨这个问题，我首先引述两段文字，它们是其他已探索过我们要走的旅途、并且为后来者提供了地图的先驱者写的。这些文字反映了本探讨的这一阶段，也反映了它代表的较大的精神发展过程。第一段是温斯顿·金写的，他是西谷启治的《宗

教与无》的译者。他把西谷著作中的根本问题陈述如下："西方已无路可走，唯有往东方(佛教的)理想的方向迈步，但这必得以西方自己的(基督教的)前提开始才能办得到。"[1]第二段是保罗·蒂利希写的：

> 方法就是靠献身的精神，在思想和行为上切入我们自己的宗教之深层中去。在每一个有生命的宗教的深层中都有一个点，在这个点上，这个宗教本身变得不再重要，并且突破它的特殊性，把它提升到精神自由的高度，并随此而看到了人类存在之终极意义的其他表达形式所具有的精神层面。[2]

为了往前探讨，我们需要给西方的前提及它们的深度定位，并需要朝宗教切入和突破的方向上探索。这对于达到我们寻求的整合是必要的，因为我们不想飘浮在我们这个时代的稀薄的空气中，从不同的传统上截取一部分而加以单纯的混合。我们需要坚实的基础。

认清我们这个探讨的方向，可以使我们认识到我们在第一部分中的不足之处。第一部分确立了对待当今世界状况的路向和整合的目标，甚至还对该整合些什么和后传统智慧怎样构成提供了一些认识。但这些零散的思考离深人的经验和具体的实践还有一些距离。尽管我们对经验和实践的重要性已有了一些认识，也认识到自由教育的传统中的对话就是我

---

① 简·范布拉格特在西谷的《宗教与无》上的译者引言，第7页。

② 保罗·蒂利希：《基督教以及与世界各宗教相会》(纽约：哥伦比亚大学出版社，1962年)，第97页。

们这个探讨中的实践,但我们对这些方面的思考至今仍是有限的。它们在理论上和思想上的生动性有可能是欺骗性的,也许对于西方人尤其如此,因为他们似乎太容易满足于纯粹是思想上的解决方法:在虚假的氛围和虚假的经验的欺骗之中,那一深层的维度,那个实际上生活于已被发现的、而不仅仅是思考(或者感受)其影响的维度,却被丢失了(即使“他性”表面看来也被包含了进去)。

这种表面的或者虚假的经验的欺骗性,在当代传媒的影响下,今天变得特别明显。尤其是商业电视,其影响也许不是西方人特有的,而是传媒本身固有的。电子传媒的内容在某种意义上和我们非常接近,因为整个世界可以非常生动地呈现在我们家中。但在另一种意义上,这些内容同时又是非常遥远的,因为我们已对不断展现在我们面前的事物之非常“真实”的画面的真实性失去了感觉。这种扭曲的切近感和距离与我在洛杉矶所见的“娱乐”取向有关,也与作为我们时代的普遍品质的、连续不断的形象轰炸有关。我们时常被诱惑停留在离奇古怪的、或者火爆激烈的表面上,而不是深入到事物的深层中去。

观念和形象的效用是有限的,甚至还有效用的递减和欺骗性。在听完了京都学派的言论和考察我们这个新的世界状况之后,我们现在必须改变我们的姿态和方向。我想我们应当听从西谷和蒂利希的建议,把目光转向西方。我们要抵制只在表面过早作出结论的诱惑,不管那是观念的还是形象的、思想的还是感情的。我们必须思考西方传统的深层本质并给以定位,尤其要注意其中的实践的意义。

但我决不是主张在这么做的时候,我们可以或者应该退

出并关上东西方对话的大门，对世界状况置之不理。我们文化中的许多人，特别是新保守主义者和基要主义者，就是以这种做法来回应我们这个时代认识和发掘西方传统伟大之处的迫切要求的。这种举动在我看来，恰恰就和新保守主义和基要主义者们经常批评的表面整合一样地虚妄；这是对实际状况的否认，是现在已不再可能的隔离和简单化的伪饰。我所主张的乃是某种必然地要求更高和更大的工程：立足于后传统状况的实际基础上，转移我们的关注点。这意味着我们在探讨西方的生命力的同时，必须保持与东方的交流并关心整合。这个转变是很微妙的，它必定比简单地跳出交流和实际境况之外而埋头西方之中要更复杂。不过，在我们下一步的探讨中关注的重心还是得放在西方，希望这样能够给我们带来一个深刻的实际的整合。

II

那么，我们该怎样开始我们对西方的探求？我们怎样才能坚持东西方的交会，立足于我们的实际状况上，同时作为交会的一部分，寻找西方前提中的深层内涵？

我认为约翰·科布帮助我们找到了立足点，并使我们开始进行这样的探求。他经过他的"对话"方法帮助了我们，他的对话方法使我们"超越对话"，达到"相互转变"。我们来看看他这里的意思、他的方法和"观点"怎样使我们更深地理解我们立足其上的基础，又怎样使我们能够重新看待作为我们的基础的西方而不是毫无立足点地把不同传统的碎块作简单的混合。

科布从一个既是后传统的又是基督教的角度说话，不过他说的话也同样适用于文化取向为犹太教的或希腊的而不一定为基督教的西方人。在他的《超越对话：迈向基督教和佛教的相互转变》一书中，他开始便说："基督教自我理解的一个不可避免的特征，就是我们和其他宗教传统的人同处于这个世界上。"①对于基督教运动的最初几个世纪来说，这话说得不错，那时它和希腊文化同处于世上，并且极大地吸取了新柏拉图主义来作自身解析和自我理解。这句话在我们今天这个世纪里也是正确的，这是因为全球文明的出现和因此而产生的共同生活以及"培养一个全球的记忆"②（这是科布对整合的叫法）的必要性。在西方传统形成的早期和我们今天之间，基督教对其他传统的态度基本上都是设定自己优越和试图改变他人，不是通过劝说就是使用强制的方法。对这个事实的承认现在成了一个惭愧之源，它使基督教和其他传统在目前的关系蒙上了灰色。

在当今世纪里，"对话"成了基督教与其他传统联系和同处世上的原则，这种关系不同于传统的简单判断的关系方式。但科布指出，关于"对话"所指何义却是非纷纭，唯有一点是大家同意的，即"对话"处于持公然的优越感的专横态度和视耶稣仅为许多救主之一的相对主义态度之间。在回顾了对对话之理解的历史之后，科布试图提出一种更为妥当地处理和考虑基督教和其他传统的交流的方法。

科布的中心观点是"目标在于超越对话"，"真正的对话必

---

① 小约翰·B·科布：《超越对话》，第7页。

② 同上书，第52页。

定会使我们超出它本身”。[1] 他这里的意思来自于他对真正对话的理解。首先，作为对话的首要因素，它必须对和其他传统的交流有助于基督教的“净化和变化”有相当清楚的理由。这种理由是随着每一种交流而改变的：和犹太人对话，基督徒必须调节好他们的反犹太情绪；和佛教徒对话，其催化剂必定是基督徒缺乏“对实在的本质的深入了解”。[2] 尽管每种对话都有不同的理由，但它们都有一个共同的理由，就是都有必要把其他传统的历史纳入基督教有效的历史记忆之中，这样可以有助于基督教达到真正的普世性，有助于培养“全球的记忆”。

科布认为，对话的第二个要素是向其他传统提供“我们认为我们自己传统中真正的和有价值的东西”：“对话有一个传道的目标。基督徒不应该隐藏他们通过对话来改变他人的希望。”[3] 科布强调说，这种对其他传统的影响是针对宗教团体的，而不是旨在改变个体信徒的信仰。科布以这第二个因素来强调对话的目的不能仅仅在于启迪和提高基督教，而且还要为其他传统提供某些东西。在加入对话之前，我们必须要对我们自己传统中美好的和能使他人信服的地方有所了解，对它的尊严、对我们传统中我们不想拆毁的东西有所了解。

如果含有这两个因素的对话是成功的话，那么它必定会“超越对话”而达到双方的“相互转变”。这将会带来“各自历史记忆之转变”，[4] 因为每个传统都因容纳了他人的记忆而

---

① 小约翰·B·科布：《超越对话》，第47页。
② 同上书，第51页。
③ 同上书，第50页。
④ 同上书，第49页。

变得更有普遍意义。其结果将会是传统之间现今泾渭分明的界线的消失，但不会是彼此差别的消除；一个"非常不同于我们现在所知的基督教"将会逐步形成。[1]

科布接下来在书中的余下部分描述了超越对话的内容，他说这种超越已经在基督教和佛教之间出现。我在第一部分的"世界观的问题"一章中曾经描述了各传统的混合的情况，科布谈的正是对这种情况的明确的基督教之反应。交待了这点之后，让我们回到后传统的状况来看科布的方法怎样帮助我们接上并发展已经出现在我们这个探讨中的主题，具体地说，就是在我们现在这个新的世界状况里找出西方的存在。他的"一个非常不一样的基督教"的提法之中的具体细节，我们将在以后讨论；现在先来讨论他是如何划定我们出发的基础的。

III

过去，人们都在一个单一的文化中出生、生活、死亡。文化的他性不会被认为是一个问题。二千多年来世界都是围绕着排他的团体认同感组织起来的，这种认同感以为"我们的"团体居于历史或宇宙的中心，因而其他所有的团体要么是未开化的，正在竭力向我们看齐的，要么就是我们的敌人。由于那时普遍存在的地理分隔的实际情况，这种认识上的排列在那个时代多少是有效的，其有效性取决于每个文化群落的成功或隔离的情况。地理分隔使一个文化在和其他文化交往的时候，可以用判决、殖民、战争、或者干脆不予理会的方式

[1] 小约翰·B·科布：《超越对话》，第52页。

——每种做法都否认他性。但这再也行不通了。地理分隔已经告终，边界已经不复存在。在这个地球上再没别的地方可去；汪洋大海再也不能像过去那样提供阻隔，侵略的武器已经变得过于致命。那些我们过去从未认识的人现在已跟我们共同生活，地球再不能被视为一块在其上面我们可以自视为高人一等的地方，一块在其上面我们视地球本身为“他性”的地方。因为地理分隔的终结，我们现在必须把他性作为真正位于我们的世界观之内的事物来面对，而不是某种可以凭借标签或战争而予以否认或拒之门外的事物。

历史选择的消逝具有深刻的震撼性。它挑起了我们这个后传统时代的最普遍的文化问题，即他性的问题。这个问题不但存在于我们自身，也存在于“彼在”的世界上；几乎就在我们意识到自身的“潜意识”这一他性的同时，我们意识到了文化上的他性，这似乎并非巧合。如果我们认真地看待其他文化，充分认识它们的完整性和安顿人的生命的能力，那将意味着什么？意味着它们比我们的好，还是和我们的同样有效？意味着所有文化都平等、都在奋力向同一个实现人性的目标——真、善、美、正义——迈进吗？如果是这样的话，那么我们作出这种观察的角度是什么？它对于我们置身于一个特定的文化和转化过程之中的能力又意味着什么？我们又该怎样看待那些显然疯狂的文化、如第三帝国和其他蔑视人权的社会制度的“文化”？

现在最主要的主题是“两难局面”或者格雷戈里·贝特森所谓的“双重困境”(double bind)，这是我们时代的基本境况：有两个选择，两者都行不通，可是我们必须要选择一个。一个选择是，文化是绝对的：只有一条正确的道路，其他的都有问

题，很多还是错的。另一个选择是相对主义：每一条道路都和别的一样好，没有哪一条更好，“最好的”是完全取决于个人观点的判断。绝对论者武断、冷漠甚至是恶毒的。相对论者举棋不定，不免危险；一些人经过了一段时间后，忍受不了模棱两可的状态，或多或少地被迫转向了某种形式的绝对主义。绝对主义还是相对主义，客观还是主观，统一还是差异，我们时代的非此即彼的品质在许多形式中表现了出来。

对于这种基本的两难局面，西方有好几种反应。一旦被拿出来在光天化日之下检查一番，多数显然都是不健康的或不理想的。也许最为流行的反应就是无可奈何或者精神麻木——T·S·艾略特将之描述为世界呜咽而亡。伴随着精神麻木出现的就是生命内在疑问和敏感的死亡，以及接下来出现的关系、欣赏、期望的肤浅化。这种形式的妥协常常为物质主义所伴随；物质主义能把所有种种的享受和便利集于一身，掩盖了它本质上的空虚以及由个体“生存”的表面形象构成其最高理想的事实。这种精神麻木还意味着重视个体的自我，一种京都学派所谓的自我和一些西方人所称的“自我心理”层次上的自我。我们西方近几十年来不少重大的社会思想家描述过这种精神麻木的反应：在罗伯特·杰伊·利夫顿的“千面人”上，[①] 在威廉·怀特的“组织人”上，在戴维·里斯曼的“他向

---

① 利夫顿：《历史与人类生存》，第376页。还可参见利夫顿的《自我的生命：走向新的心理学》（纽约：大众图书公司，1983年），第114页。最后一段话出自“作为创造者的幸存者”一文，该文收入我所编的《超越危机的生存》（第179页）。关于“可变性”这一相关的主题，参见利夫顿的《历史与人类生存》之“千面人”，第316—331页。威廉·佩廉：《大学生活中理智和道德的成长形式》（纽约：霍尔特—莱因哈特—温斯顿出版社，1968年），第134—135页，在此文中，他从“跛足”这一面来对这个现象作了很多论述。

的"个性类型上,[1] 以及在近期许多关于自恋和反社会者的电影和作品上,我们都可以见到这类角色。[2] 面对我们时代的压倒性挑战,这些尽管可以理解的妥协极大地干扰了关于人的传统观念,包括一个作为核心的自我、良知和个人品德。

对于我们时代的两难局面的第二种反应是保守性的:文化的非此即彼的局面以及上述对它的颓唐无力的反应都被认为是站不住脚的。人们想在过去中寻找出路。他们认为从前的文化和宗教的状态非常理想,因而试图要走回去。这种妥协方式的问题是,从前理想的东西不能搬到现在来;相反,现实却在试图逃避的过程中被否定了。否定目前就不能面对目前的根本的现实,包括能令我们走出困境的可能办法和生命力。此外,保守的反应涉及个人的和社会的束缚,因而失去了灵活性,失去了对他人的开放和生活在现在的能力。精神麻木的反应是相对主义的、变动的,而保守的反应则会带来倒退和僵化的绝对主义。美国在近代便有着大量的和这些妥协方式有关的经验。

另一种反应和保守性反应有关,那就是崇拜和法西斯的反应。这种拒斥当前的混乱、浅薄和颓丧的形式比保守反应还要激进,它可以采取一种逃避到既是理想化的过去又是理

---

① 威廉·H·怀特:《组织人》(纽约:西蒙—舒斯特出版社,1956年)。关于精神麻木带来了一种新的、令人吃惊的人性——它人道不足。也可参见戴维·里斯曼:《孤独的人群:对多变的美国人性格的调查》(纽黑文:耶鲁大学出版社,1950年);汉娜·阿伦特:《艾希曼在耶路撒冷:关于邪恶之陈词的报告》(纽约:瓦伊金出版社,1963年),以及伍迪·艾伦的电影《策利希》。

② 见菲利普·里夫:《治疗法的胜利:仿效弗洛伊德的信心的作用》(纽约:哈珀火炬图书公司,1968年);克里斯托弗·拉希:《自恋的文化:前景日没的时代中的美国人生活》(纽约:诺顿出版社,1979年)。

想化的未来中去的形式。两难局面在这里让人感到是这么痛苦难当，以致他们不但要逃避现实，还要逃避整个历史。这些皈依者遁入一种意识形态中，它紧抓着史前或神话时代的东西不放，还把这种史前内容糅进对未来的幻想之中。这种试图借助于据说是置身历史之外的神异力量来摆脱历史和控制历史的倾向，被包含在崇拜或法西斯式的意识形态的外壳之中。其信奉者与现实的关系是严格地按照这种意识形态及其强化的要求来决定的。用“冷漠”和“不能开放”等词语还不足以描述这种反应方式对现实造成的破坏。① 我们希望对崇拜的揭露以及伊利·威塞尔等人描述纳粹德国的作品使我们对这种变态的思想产生警醒。

在陈述据我看来是解决我们时代的两难局面这个公案或谜语的有效方法之前，我们必须先来讨论一下对我们的现状的最后 ·种反应。这最后的反应就是“山只一座，途径多条”的方式，这是印度的罗摩克里希纳大师一个世纪之前开创的用语。简单地说，这种方式认为所有的文化和宗教都竭力达到和同一个上帝的统一，在种种的差别之下有一个关于人类境况以及该怎么办的共识。奥尔德斯·赫胥黎的《常青的哲学》和约瑟夫·坎贝尔的《赖以生存的神话》

---

① 在对法西斯主义的这种理解中，对我最有帮助的是汉娜·阿伦特的《极权主义的起源》(纽约：梅里迪安图书公司，1968 年)，特别是第 3 卷第 13 章，“思想与恐惧：一种新的政府形式”。在文化与宗教方面，见恩斯特·诺尔特：《法西斯主义的三副面孔》，利拉·文内威茨英译(纽约：门特图书公司，1969 年)。对于法西斯主义与当代人之面貌、崇拜、或“软法西斯主义”之间的联系，以下文章作了很好的解析：彼得·马林：“新自恋癖”，载《哈珀全集》(第 251 卷，第 1505 号)，1975 年 10 月，第 45—46 号；及“精神的顺从”，载《哈珀全集》(第 258 卷，第 1545 号)，1979 年 2 月，第 45—58 页。

这两本著作，对这个观点作了很能令人信服的阐述。近来同样出色的著作还有约翰·希克的《不同名字的上帝》，保罗·克尼特的《别无他名？》，休斯顿·史密斯的《超越后现代思想》① 等。

"途径多条"的反应在某种程度上还可令人满意。通过同时肯定统一和差异，同时肯定上帝的绝对品格和我们为达到与上帝合一所作的相对努力，同时肯定客观的和主观的实在，这一反应灵巧地解开了他性之谜。这种肯定的关键在于承认上帝之不可言表，承认上帝总大于宗教。山顶神秘莫测，不能用人的象征系统来完全表白，但我们可以肯定不同的宗教是走上同一座山的多种途径。盲人摸象这个古老的故事也说明了同样的问题：我们都摸到了大象的不同地方，我们神学上表面的差异背后的统一也很类似——你也许描述的是耳朵而我描述的是大腿，但都是同一头动物！

但这个路向却有一个非常严重的问题，一个凡是在宗教和文化上采取调和态度、把"综合"作为不同宗教的观念和形象的实体化的结合、而非作为一种重大的实践的人所共有的问题。这个问题可以用反讽设问来陈述：如果所有宗教都是在追求与上帝取得结合或者达到一种正确关系的方向上来取

---

① 奥尔德斯·赫胥黎：《常青的哲学》（纽约：哈珀出版社，1970年）；约瑟夫·坎贝尔：《神话的力量》，贝蒂·休·弗劳尔编（纽约：道布尔戴出版社，1988年）；约翰·希克：《不同名字的上帝》（路易斯维尔，肯塔基州：约翰·诺克斯出版社，1982年）；保罗·克尼特：《别无他名？——对基督教对待世界各宗教之态度的批判性考察》（玛利诺尔，纽约：奥尔比斯图书公司，1985年）；休斯顿·史密斯：《超越后现代思想》（纽约：克罗斯罗德出版社，1982年）。关于史密斯对"途径多条"观点之批判的回应，见"有没有常青的哲学？"一文，载《美国宗教学院杂志》1987年秋季刊（第55卷，第3号），第553—566页。

得人类的转变，那么，就具体个人转变的直接的、实践的问题而言，上述“事实”的观察者自身又究竟站在什么地方？从大多数传统宗教的角度来看，它们存在的基本原因不是教条或理性陈述的充分，而是该宗教的实际修持，是敬拜，是静坐，是瑜伽；世界上的宗教对我们需要转变这点都是一致的。尽管容纳“途径多条”的观点在理智和感情上可能是极其惬意的，但也可能分散修持的专诚；它甚至可以被看作一种巧妙的躲避，或者被看作不沾染任何转变的实际活动的方法，这在当代是典型的。如果要点在于提高和改变我们在地球上的实际生活，那么仰望月亮或者太空可能会使人觉得神往甚至是浮想连翩，但这同时也会使我们撇下了我们最需要做的事情，而它就在这里。这就是迷茫之所在，它来自对我们时代的跨文化的了解，来自令人兴奋雀跃的呈现在我们眼前的世界文化和历史的丰富资源：世界上多个宗教的内在奥秘罗列于前，如从太空中摄制的地球照片所象征的一样，但是让我们了解这些奥秘的能力也可以使我们不能投人进去。世界资源罗列于前的反讽，就是尽管我们现在可以取得人类过去和今天的许多知识，但这看来还是无济于事；这个反讽可能在约瑟夫·坎贝尔的著作和影响中表现得最充分。我们在横向上的所见所闻似乎消解了我们在纵向上的所闻所知。[1]从好的方面而言，“途径多条”的观点是旅途上的一个阶段，从坏的方面而言，它不过是游戏。

那么，西方对我们时代的健康回应又是什么？它又怎样

① 关于坎贝尔在书中所表现的（各传统）既可了解又不甚明了的情况，见布伦丹·吉尔：“约瑟夫·坎贝尔的面孔”，载《纽约书评》1989年9月28日，第16—21页。

影响了约翰·科布越过对话、达到相互转变的取向?

我觉得,我们这个时代真正具有创造性、艺术性和哲学意义的作品提供了解决这个基本文化的两难局面的另一个反应。它就在袭击着我们的无休止地倾骤面来的信息和影象闪烁中出没。有两个基本条件使这个健康的反应对于我们而言既困难又富有挑战意味。首先,它要求我们要达到某种成熟的程度才能哪怕只是看见它(也许我们可以想一想这种精神的常识,即较高的意识能了解较低的意识,但较低的意识却不能了解较高的意识)。第二,它要求我们要理解理智在人类生活中的恰当功用,因而也对理智之外的东西、某种我们要使理智为之服务的、完全人性的东西有所了解。

IV

有关这两个基本条件以及它们所蕴含的超越主宰现代西方的有关人该如何生活之理念的意义,有许多东西可以说。这种"超越"使得阐释变得困难甚至是危险的;尼采和威廉·詹姆斯都关心这种"超越",而事实上希特勒读了尼采的著作,墨索里尼读了威廉·詹姆斯的著作。但现在看来最适宜的还是对我所展望的、我们时代的创造性反应作一番简单的描述,并说明为何约翰·科布的著作可以被视为这种反应的一例。这种创造性反应有四个部分,它们应被视为完整的一套;如果这四部分被割裂开来,那么每一部分就会和我前面探讨过的一种不健康反应相对应。这些部分也可以前后相续地被看作是一个提高的进程,通过它人们可以走出并超越我们时代的两难局面。

重新利用我们的传统

传统宗教过去是、现在仍然是绝对主义的。当人们有必要认真看待别的文化和宗教尊严时，传统宗教的固有因素便会碰到相对主义和两难局面的幽灵。相对主义如同在精神麻木的反应中一样会成为问题；而在“途径多条”的掩饰之下，它可以被视为一个阶段。

而如果我们能够承认并肯定我们被缚于地球这一境况的话，我们便开始越出相对主义的外层空间，而且在这么做的时候，我们也开始重新利用了我们的传统资源。这个过程可以发生在我们认识到我们内在地、不可避免地是属于某种具体传统的人的时候，简言之，认识到我们是一种跨越时间和世代——即传统——的生物的体现或果实的时候。无论我们感到过去是多么讨厌，我们都得接受这是不可逃避的。我们不是生活在真空中，而是生活在地球上；我们体现了某种特别的过去，而这种过去必定在某些方面是有问题的。20世纪的许多特有的问题就是因为忽视或者企图否认这个事实：对过去错误的无意识重复，“重新再来”的天真想法，试图抓住历史本身而依照某些人现在的计划来重造历史的计划。传统就像腱一样，它使现在的肉吸附在过去的骨骼上；没有了它，我们就会松动散落，找不到座标或方向。

科布事实上具体地指出了健康地重新评估我们传统的两个重要标志。它们非常简单：(1)确认什么是我们传统中有问题或者不完全的地方；(2)确认什么是精彩的、我们可以宣扬和提供给他人的地方。当我们找到这两点的时候，重新利用

传统和越出相对主义的工作就已经完成了。采取否定态度的保守做法尽管寻求传统的再利用，却顽固地或者自卫性地拒绝承认有任何问题，它显然不能通过第一点；同样清楚的是，从这种态度出发，要想作出具有说服力的宣传也是不可能的，因而同样通不过科布的第二点。

对不可言说的肯定

这个部分看来和第一部分正好相反，但它实际上提供了让我们越过保守思想的更广阔的背景；保守思想和相对主义一样，也可以是一个阶段。在意识到我们和自己传统的过去的关系后，现在有必要来评价"途径多条"的观点的内核了，如果我们将这种内核抽取出来，与其他部分割裂的话，那它是会出问题的。

对不可言说的肯定意味着认识到任何符号系统都是有限的，认识到上帝和实在总是超出我们阐析和敬拜的能力的。正如一些佛教徒所说，符号必须被理解为指月的手指，而不是月亮本身。把符号误以为所指的事物是西方对偶像崇拜的典型定义。

保罗·蒂利希说，最完满的语言是那种"在终极面前是透明的语言"。[①] 这很有意思，因为从这个意义来说，较好的符号是一扇窗，而最好的符号则"什么也不是"。但"无"在西方的意义里(可能除了神秘主义传统之外)，不可能是什么东西，也不会是一个符号。人类被不可言说的、超出所有范畴和语

---

① 保罗·蒂利希：《系统神学》，第1卷，第124页。

言的事物之体验推动着。然而，正因为这些经验是如此重要，我们才必须要说出来，或者舞蹈，或者折腰礼拜，或者……总之要作出某种反应。哪怕只是对自己而言，目的在于不要忘记。但就是在我们记着的那一刻——更不必说讲给别人听或者建立一座教堂——我们便陷人了偶像崇拜的危险、因而也是保守活动的危险之中。

意识到人类的符号活动乃是对不可言说的肯定这一事实，可以使我们尊重他人并向他人开放。它至少奉劝我们对自己传统的权威性应当谦虚一些，就像比利·格雷厄姆在反对70年代的"道德大多数"沙文主义的声言中所展示出来的谦虚那样："美国不是上帝唯一的选址。"言外之意就是上帝、实在也出现并作用于其他的传统。

对精神发展的关注

如果说第二个部分导致向他人开放，那么第三个部分就确立起这种开放的重要性。作为世俗的人，我们是不完满的、未完成的，尚在发展之中；我们的传统，当它们有生命的时候，就是转化的模式，且这些模式本身也在转化之中。这是"途径多条"的传统观从外层空间的角度给我们又一个有益的启示：不同传统之中存在着一个深层的一致性，即人类都需要转化和救赎。它们都同意完整的人不是像其他形式的生命那样简单地在自然进程之中展现的，人还需要某种介人和工作。

这种对精神发展的认识对于西方之兼犹太教与基督教的思想来说可能特别难以把握，因为我们的历史上很长的时间都行着"有则全有，无则全无"(all or nothing)的倾向：一个人要

么得救，要么就不得救，要么被选，要么就没有被选，要么守约要么就不守约。由于习惯于“不是或者就是”的思维方式和关注片面的真理，我们一下子便穿越了痛苦的精神发展的阶段，声言对“历史必然性”非常了解，而实际上并非如此，这可能就是我们产生崇拜现象和法西斯困扰的原因了。也许崇拜和法西斯主义代表了西方文化中突然出现的、对以人为指导的发展的意义的重新发现。在崇拜和法西斯主义中，这种个人和团体的自发性发展与传统上的通过一个超然的上帝的引导而得到发展的理解相混淆了。虽然应该注明的还有许多，但这里也许指出这样一点便足够了——西方发展的观念中一直存在着一种不自然，这种不自然有时表现在人们把决定个人和团体的精神发展说成为“扮演上帝”的企图。明确关注精神发展的东方宗教为什么对西方人具有那么强烈的吸引力，其原因大概就在于试图克服这种不自然。

对话的能力

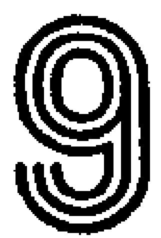
最后我们要探讨的问题是人如何实现达到某种关系的能力，这种关系是一种精神发展的方式。我要分析的这种具体的联系能力是我们这个时代的创造性回应的第四部分，它包括并统一了前述的三个部分，那就是我们同时既肯定自己是谁，以及代表什么，又向他人开放的能力。或者用科布的话来说，在我们面前的是“超越对话”的对话，是“相互转变”；它是那种具有转变作用的相互性，又是一种需要相互性的转变方法。

正是在这里，在关系的领域里，我们西方交流的理智工具

的局限才显得最为明显。因为谈论这种关系的方式，需要我们越出流行于现代西方的、以牛顿力学为基础的机械式、或者液压式的关系模式。我们达到了某种作为宗教实践的关系，在此关系中，“精神综合体”可以被看作是一种有生命的对话，一个能产生真实能量和意义的源泉，而不是一件理智建构的、静止的成品。

科布说我们一直没有足够的“对话神学”——没有恰当的培养这种关系和发展的诠释、准则或途径，这是很容易使人误会的。事实上，我们可以摆出有力的证据来说明科布所描述的那种对话，还有我们在本探讨前面的地方讨论过的、内在于西方自由教育之理想中的“交流”，正是西方传统的伟大之处。我们更不能忽略了显而易见的一点，那就是科布的书以及他总的“立场”，本身就是对对话神学的一大贡献。科布的书还可以被作为一种资源，帮助我们通过我所描述的几个阶段，超越这些阶段所伴随的相对主义、保守思想、崇拜或法西斯主义的危险。

我们下面需要做的是对对话作更加直接的研究。这种对话对于西方、对于它的精粹、它的可信服、它的尊严都是十分重要的。我们还需要直接来分析前面提到过的一种看法，即认为对西方传统的“穿透”的结果是我们面对现在，置身于“超越对话、走向相互转变的对话”状态中。



从辩证到女性主义

I

对话现在成了一个至关重要的词。无论是阿部还是科布都认为，对话对于我们时代的积极潜因是十分必要的。我们的探讨至此已经表明，对话能够提供一条让精神发展、使传统能够超越各自的历史局限的途径；它还表明对话能让我们找到西方传统真正的精华所在。从东方传统的观点看来，对话的宗教意义是一个问题：在京都学派所代表的传统和诸亚传统之中，对话的地位是什么？东方民族在当今重新利用其传统的时候，又如何评估对话的价值？

从我们这个探讨的观点来看，这个问题可以说从西方一侧来寻找答案：对话在西方占什么地位及如何被评估的？这对于我们当今的生活有什么意义？为了给这个问题寻找答案，在本章我要引用近期的一本著作——乔恩·莫林的《柏拉图的知性论》。①该书把对话作为西方传统中希腊的辩证来看待。

莫林认为西方文明的精彩之处在于讨论的训练，以苏格拉底的话来说就是“辩证”的艺术。他通过阅读柏拉图的著作阐明了这一点：

> 人类有两种本领大概是至为可贵的，其一是彼此之间进行讨论的本领，其二是把第一种本领用于它自身的本领，来反思并批判性地讨论我们的讨论。……
>
> 柏拉图的哲学自始至终都建立在讨论的要求之上……这种讨论是一种艺术或者训练，它许诺智慧或认识。他希望彻底洞察是什么使这种经过训练的讨论成为可能。[2]

鉴于我们当前的境况，莫林说，我们很难采取柏拉图那种综观观点（即进行总体性的观察），因而也就难以发现讨论的深刻意义。这是由于近代占统治地位的“正统阐释”所致，它植根于他所谓的“证实主义”（verificationism）：“证实主义的探讨旨在寻找确实性，其方法限于那些被用来证明某个给出的命题为必真的方式。”[3]这种对理智的确实性的寻求，和亚里士多德因关心逻辑推理证明而掩盖了苏格拉底和柏拉图有关。这种寻求导致了理智的或认识论的知识凌驾其他一切之上，导致了知识的分割和专门化，导致了一种“理智主义的偏

---

① 乔恩·莫林：《柏拉图的知性论》（麦迪逊：威斯康星大学出版社，1981年）。

② 同上书，第183页。

③ 同上书，第10页。

见”。其结果，我们传统的精华、哲学作为“爱智之学”，在今天难觅其迹。

为了重新彰显辩证的重要性，莫林提议采用柏拉图综观的方法，即“绕着走走、从各个角度察看”。[①] 莫林绕着走并从不同角度进行描述的那个中心是一个独立的希腊概念，“*episteme*”，通常被译作“知识”，或者有时译作“智慧”、“精神意识”。莫林说在英语里最好译为“understanding”（即理解、认识）。他还说我们现在也许还没有任何适当的符号来指明episteme的核心的实在，也许我们已经完全忘掉了这种实在。就我们的语言而言，问题是柏拉图所说的那种状态“既有明晰的理智特点，又有强烈的鼓动特征”，[②] 而在我们的语言或世界里，我们把理智与情感分裂开来：“无论是柏拉图所描写的苏格拉底，还是柏拉图本身，都没有把行为的解释加以理性化，就像没有把理智的解释情感化一样。他们根本不需要情感与理智之分。”[③]

莫林试图从多个角度去描述苏格拉底和柏拉图的“认识”，具体地说是辩证的、心理学的、语义学的、本体论的，它们又是他的书里若干篇章的题材。简言之，其要点是“认识”只可以通过辩证或讨论来获得。我们必须细致地表述我们对实在的看法，必须去描述“善”，[④] 然后通过问与答来和别人的表述作回应，以求落实和达到认识。辩证或者真正的讨论

---

① 乔恩·莫林：《柏拉图的知性论》（麦迪逊：威斯康星大学出版社，1981年），第11页。

② 同上书，第27—28页。

③ 同上书，第33页。

④ 同上书，第43页。

的本质，可以就人类某种交流的特点来说明。这些特点包括一系列对问者与答者的“约束”，同时还包括两者都要遵守的某些“条件”。由于它们对于莫林所陈述的西方传统的精华所在十分重要，我们认为有必要把它们完整地引述下来：

对答者的约束：

1. 答者必须同意负起答者的职责，对向他提出的任何问题，除非意义不清，都必须回答。
2. 答者绝不能为了少一些破绽而妨碍问题的提出。
3. 即使答者意识到和他前面所说的有矛盾，也必须把他的想法诚实地说出来。
4. 答者必须说他自己是怎样想的，外在权威与此无关。他们的观点只有在答者负起替他们辩护的全部责任时才给出。
5. 答者说话必须简洁明了，而不要发表演讲或作口才表演。
6. 答者必须把他的意思尽可能清楚地表达出来。
7. 答者必须把他的观点尽可能准确地表达出来，以便恰如其分地说明他意图说明的东西，既不多也不少。
8. 答者必须不失风度地把辩证的反驳作为惠赐与澄清而加以接受。

对问者的约束：

9. 问者不能把两个问题伪饰为一个。
10. 问者在提问之前，必须首先考虑到让答者能以他所

想的那样把他的话有序地、或稳妥地完整表达出来，其次要考虑到答者的回答能够得到公正的、充分的推敲。

11. 无论答者和答案引到哪里，问者都要跟到哪里。

12. 最重要的是，问者要指出哪些答案是不一致的。

双方都要遵守的条件：

13. 问者和答者都不能陷入死抠字眼的习惯，对说话人的意思妄加猜测，以自己的意思、而不是依原意来完成对方所说的话。尤其是问者，必须记住他们未必能正确地把握说话者的原意。

14. 问者和答者都不能……以纯粹的字面区分和分类作开始。常规术语不能作为分类与区分的最终裁断。……

15. 问者与答者都是为了寻求真理，而不是非实质性论点。①

这些令人惊讶的约束和条件可以在苏格拉底的对话中看到，它们就是从这些对话中抽绎出来的。对于我们来说，这些对话是比较正规的，在文化上离我们也非常遥远了。但在不太正式和较直接的方式上，我们可以看到这些人类真正交流的特点就出现在我们自己最好的关系之中。

我觉得在这个地方，在和他人相处的某种方式上，而不是

---

① 乔恩·莫林：《柏拉图的知性论》（麦迪逊：威斯康星大学出版社，1981年），第39—41页。

在一些教条或者理智结论之中,蕴藏着西方可以提供的优秀之处。正是在这种有生命的场合之中,我们可以找到能让我们发展出最完满的能力的"答案"来。莫林的表述无疑是非常清晰直接的,我们可以详细来讨论他陈述的这些特点在我们某些关系的经验中的呈现。

莫林接下来指出,这种相互作用的实践具有使个人和社会都臻于成熟和完善的功效。在个人,辩证的实践能够培养"一种能使精神以某种特定的方式理解实在且能自动调整它自身的行为的条件"。① 精神的调整指柏拉图所谓灵魂之三部分的和谐化,这三部分通常被理解为"理性"、"情绪"、"欲望"。这种和谐意味通过把人的整个存在交给理性指导而克服不平衡的痛苦。理性能使其他两者驯服,使它们服务于正确的功用;再者,"理性"一词在柏拉图的使用中和它在西方后来的经验中所得的极其狭窄的概念有很大的不同。

莫林认为由于社会和个人是同构的——也就是说,它们有着相同的结构或形态,因此辩证的实践也会带来一个和平和公正的社会或世界。乍看起来,这似乎是一个奇怪的观念,我们认为今天那些非要亲身"一起得到"才愿意理会的人就有这种观念。但是个人和社会同构关系的这个观念,以及对讨论之转化力量的信心,却已存在于我们民主思想的根源上。在理想的民主制度中,无论公共政策还是公民利益都出自讨论。美国传统对自愿结合中的独立因素的珍视,可能就是这种同构关系观念的最便捷的例子了(虽然它与今天这

① 乔恩·莫林:《柏拉图的知性论》(麦迪逊:威斯康星大学出版社,1981年),第6—7页。

一文化中大部分人的日常经验仍然相距很远)。从这个角度来看待个人和社会的这种关系,个人的发展并非像今天许多人所认为的那样孤立地发生,而是在最完满的公众意义上发生的。

莫林描述了与辩证的转化力量相应的实在观。随着我们通过辩证而提高认识,我们越来越完全地进入“超精神的实在”(extrapsychic reality)①之中,这和柏拉图的著名“形式”说有关。我们在最佳的时刻里变成了一个通道,“善”的纯然之能量由此而流通。但这善,诸形式的形式,却不能以任何的理智陈述来捕捉或容纳;无论它自身的本质实在还是我们的辩证实践,都不存在于理智主义者的渴求之中。善本身、诸形式的形式,仍然是不可言喻的。离开对善或实在本身的表述,我们便不能成长为完全的人;但为了进入辩证和取得其转化的力量,我们必须要超出这些表述,而进入辩证的交流中去。莫林认为实在由形式组成,形式显现为不同的强度和混合,其认识可以通过思索来得到,这些观念在本体论和认识论上都是辩证实践所不可缺少的支持——而不是相反,像大多数解析西方历史上的柏拉图的人所希望的那样。

我觉得莫林的书很有说服力的一个原因是,它和我想在其他地方说的以及和我试图采用的教学方式发生了共鸣。我在前面分析西方的优秀之处的时候,曾强调说“联系是终极的所在地”。②我这指的是存在着某种包含两组悖论的与他人相处的方式。第一组悖论是既肯定同时又开放:只有当我肯

---

① 乔恩·莫林:《柏拉图的知性论》(麦迪逊:威斯康星大学出版社,1981年),第78页。

② 斯蒂芬·罗:《离与归》。

定我是谁、想什么、代表什么、而不仅仅是存在着或者变化不定的时候，我才能进人完全的人性关系中；而同时，我只有在向他人、向在关系中展现的事物开放而不是固守教条、顽固不化的时候，我才能完全进人关系。第二组悖论是自我发展和他人发展的矛盾：我所能为自己做的最好的事就是达到一种真正关心他人、与他人一道的关系，而我对他人所能做的最好的事就是成为完全的自我。

为了活用这两组悖论，我们必须找到一种具有转化功能的与人相处的关系形式。就有那么一种存在方式，我们可以活用这些悖论并取得流经它们的能量，而毋须把它们作为令人迷惑的矛盾而置之身外。能令这成为可能的关系形式可被看作是寺院或者圣地，即拯救的地方、开悟的地方、我们作为人类最需要的地方。莫林在描述他所理解的柏拉图时所指的正是这种关系处所，它建立在允诺智慧的那种讨论的基础上。我们还可以把这种重要的处所和前面科布所说的能超越对话、达到相互转变的对话联系起来。

因此，对于莫林来说，他可以作出这样的结论，即西方智慧——至少是希腊方面的智慧，其基础就是在这种意义上的某种关系之中。我觉得，这跟希伯来强调保持一种“正确的关系”有异曲同工之妙。

但正如莫林和其他人提醒我们的那样，今天我们要得到这种智慧有多么困难。它被埋藏在那种在逻辑上是确定的、可以从已知的原理中严格推理出来的知识之下，我们从亚里士多德时代以来就普遍偏重于这种知识。现代发展起来的笛卡尔世界观则导致人们把关系理解为机械的、甚至是液压式的：为他人做的任何事都会带来“自我牺牲”，而为自己做的任

何事都必定要他人付出代价。当代有一个术语叫“协同”(*synergy*)和我们就要谈到的前亚里士多德智慧非常接近。它指的是这么一种关系，其中的各方都同时得到发展和收益，它给出的能量比吸收的能量要多。但如果我们的头脑首先装入了理智的确定性、纯粹的逻辑认识方式、以及由牛顿和笛卡尔所公式化的机械的、一压一提式的宇宙观的话，那么要感受这种关系当然是很难的。

我对莫林的批评性回应说不上是批评。它是一个实践的问题：我们在今天的世界中怎样才能进行辩证实践？我曾经坚持说我们可以这么做，我们实际上一定要这么做，途径就是通过内在于自由教育之中的对话实践和专注。可是辩证的观念似乎离我们的世界这么远，这个世界已大大失去了靠之构思这种景观的语言，失去了培养和支持这种景观的制度，失去了能指导我们如何成为完全的人的哲学和艺术作品。

II

我们的世界离辩证和对话相去多远，有一天当我的一个同事失望地走进我办公室的时候，这个问题直接地摆到了我的面前。这个同事是一个老师，也是一个公众人物，对自由教育的实行十分认真；他多年来都在校务委员会工作，被大家形容为“道德砥柱”，一个不息地对抗专门玩弄表面游戏的“政治”的代言人。他坚持“公众”应该是一个开放和自由的地方，人们可以以其相同和差异的完全复杂性彼此相对，处于一种辩证的关系之中。但他那天失望的原因，不是今天老师们经常抱怨的学生的素质问题，而是大学本身：它变成什么啦；它

怎样远离了真正的对话决策和勤奋好学的集体，变为一个各行其是的乱哄哄的群体，变为“一场全面的战争”，到了一个公众一词已完全失去其本质意义的境况。

他带着两本书。一本是由哈佛大学出版社出版的芭芭拉·赫恩斯坦·史密斯的《价值的偶然性》。

他以按捺不住的冲动直指作者的中心论题：“人(并且不仅仅是人)的存在的每个方面无不渗透着经济的账目，这无法消除”，还有她反驳“不断涌起的梦想逃离经济的冲动”的言论。① 作者认为这种逃离是不可能的，大学乃至整个世界，本质上都是同分离的个人主义和交换的经济活动分不开的。

另一本书是康奈尔大学出版社出版的埃伦·鲁尼的《理性的诱惑》。该书希望“成为反多元论实践的一例，通过揭露其思想基础而与多元论决裂”。② 她的中心点是“多元论产生诱惑性的理性思维，就是说，它产生作为普遍诱惑的理性。多元论把理性本身定义为一般说服力的理论上的可能性假设”。③ 她在论述中反对理性的“诱惑”，赞同“强调排斥的姿态，这种排斥的姿态是以批评性地意识到历史上从未减弱过的、以利益划分一切为基础的……”④ 她以一班对学习马虎应付的学生为例子来说明这引起的思考。起初教授责罚他们，但后来“承认了他们‘肤浅的’阅读和无动于衷的力量”。⑤ 对此我的

---

① 芭芭拉·赫恩斯坦·史密斯：《价值的偶然性：从不同的角度看批评理论》(坎布里奇：哈佛大学出版社，1988年)，第112页。

② 埃伦·鲁尼：《理性的诱惑：多元论作为当代文学理论的问题》(伊萨卡，纽约：康奈尔大学出版社，1988年)，第4页。

③ 同上书，第57—58页。

④ 同上书，第6页。

⑤ 同上书，第59页。

同事惊叫起来："难道我们教导学生读懂课文就犯了'普遍诱惑'的罪过了吗?!"

我的同事接着说：这些作者就是戴维·布罗米奇称为"怀疑文化"的例子，它正在全盘取代高等教育和文化领域。怀疑文化既排斥保守性的"赞同文化"，又排斥劝说理性的开明或启蒙的理想。"保守的信念认为文化是神圣的，而开明的信念认为文化是某种功用的共同拥有。面对两者而要选择其一，真正的怀疑答案是，它总是不全面的、总是折衷的。"[①]我这位同事指出，史密斯和鲁尼都是有名的人物，她们的书都是由历史悠久的权威出版社出版的，所写的书却是厚颜无耻的反人道和反启蒙的。

关于这种令人不安的新的文化现象，我的同事找出书中的一段，作者在其中承认自己乃是近年大学生活的产物，这种生活的特点是"(出现了)广泛的左派政治煽动以及与此相呼应的学科变动，学生陷入理论之中，还有几场被有意识地政治化了的批判性理论运动"。[②]因此她对布罗米奇试图重振并推广的自由文化毫无经验，对布罗米奇称之为"非限定性传统"(即"一个不属于任何党派的财产的传统")的悖论毫无经验。这个传统是自由教育的必要前提：

> 传统，如果从这个观点来看，决非是永远不变的；它可以由读者和思想家的自发选择来塑造。确

① 布罗米奇："传统的未来"，第548页。关于布罗米奇对传统这种认识的完整表达，见他的《传统的选择》(坎布里奇：哈佛大学出版社，1989年)。

② 鲁尼：《理性的诱惑》，第8页。

实，它不仅作为某种让人去认识的事物而存在，还作为某种让人解释和改造的事物而存在。但有一个困难的矛盾却和非限定性传统的观念不可分开。我们必须谙熟传统之后才能理智地改造传统；然而，如果我们不首先认识到它是可以被改造的，那我们就只会把它作为死记硬背的事物来认识，结果就是关于传统的知识让人觉得就像字母表或者问答表的知识一样呆板。对传统的开明认识尽管困难，但它却长期以来得到美国的政治家的发扬，得到公务人员的支持，得到艺术家、批评家和自由职业人士的身体力行。对传统的过滤仍在继续，否则我们便会是一个死气沉沉的社会。然而，我们现在对它应该继续过滤，这一点的认同却比不上上几代人。①

因此，我们从史密斯和鲁尼的书中看到的，是她们忘记了、因而也不能把这种非限定意义的传统的本质作传递。由于没有任何别的自相一致的传统，文化和教育都被降低为私利的交往和不可解决的冲突，降到了“权力即正义”的低级水平上，反映了“美国不断增长的对任何共同语言的不信任情绪”。②在利益冲突之中，非限定性传统——某种可被分享、阐释和改造的事物——将没有位置。在这种气候之下，非限定性传统即使能霎那出现，也会很快被降低为那些把它置于相互作用之中的人的利益活动。

---

① 布罗米奇：“传统的未来”，第541—542页。

② 同上书，第544页。

III

一些整合性的女性主义者，如卡罗琳·惠特贝克曾试图向我们说明怎样才能走出只顾私利的放任个人主义，这在今天经常被人误以为"自由主义"。① 她认为由于"西方思想"染透了"二元对立"色彩——一种普遍化的对立而非联系的观念，我们需要一个新的本体论，② 一种新的关于存在本身、因而也是关于人如何才能达到生命之圆满的认识。二元对立的问题可见于父权制这种基本的社会形式，还可见于个人主义的反叛之中，个人主义"仍然保留着我与他人的对立"，因为使之产生的那些人的"基本的统治经验是在一位父亲或者君王的手上"，而"从没有接触过除了父子统治方式之外的统治形式"。③ 她认为，一种新的本体论必须从具体的、完全的人的实践里产生："我所认为的核心实践，是那种人们能相互实现的实践。"④ 走向一种新的本体论要求我们改变对关系的理解，从一种认为人之间存在着巨大差别以及相应的权利、冲

---

① 关于真正的自由主义流为随心所欲的个人主义，见本杰明·巴伯：《强大的民主：新时代的参与政治》（伯克利：加利福尼亚大学出版社，1984年）；史蒂文·卢克斯：《个人主义》（纽约：哈珀火炬图书公司，1973年）；安东尼·阿巴拉斯特：《西方自由主义的兴衰》（纽约：巴兹尔·布莱克韦尔出版社，1984年）；C·B·麦克弗森：《占有个人主义的政治理论：从霍布斯到洛克》（牛津：牛津大学出版社，1962年）。

② 惠特贝克："不同的实在：女性主义本体论"，收入卡罗尔·C·古尔德所编《超越主宰：对女性和哲学的新观点》（图图瓦，新泽西州：罗曼—阿伦赫尔德出版社，1983年），第64页。

③ 同上书，第68页。

④ 同上书，第65页。

突、契约和竞争的伦理观的理解，变为“同类的人联系在一起”的理解。①这种新观点的伦理观比那种相对简单的、甚至机械的权利伦理观要更复杂和要求更高。联系的伦理观蕴含着一种强调“相互实现的责任和实践”的“多方面相互作用的模式”。②

一种新的相互实观的伦理观，或者我们可以说是一种协同关系伦理观，它既意味着也同时要求一种新的本体论，以一种非限定的方式接受传统，与传统相联系。这在鲁思·南达·安申下面的一段话中清楚地表现了出来：

> 我们的犹太—基督教和希腊—罗马遗产，我们的希腊传统，都迫使我们在排他性的范畴里思维。但我们的经验却向我们挑战，要我们承认一种比一般的人所估计的要丰富和复杂得多的总体性，这种总体性迫使他以非此即彼的逻辑所否认的方式去进行思维。我们需要对我们感知经验的普通方式作根本性的修正，并通过扩大我们的视野和接受那些也包含了非排他性的范畴的思维形式，我们的头脑便可以把握它以前不能把握或者接受的事物。③

我们在这里又一次看到了一种新的、有力的存在方式，这

---

① 惠特贝克：“不同的实在：女性主义本体论”，收入卡罗尔·C·古尔德所编《超越主宰：对女性和哲学的新观点》（图图瓦，新泽西州：罗曼—阿伦赫尔德出版社，1983年），第81页。

② 同上书，第79、81、82页。

③ 鲁思·南达·安申：“世界视野：这一系列意味着什么？”，收入沃纳·海森伯格：《物理学和超越：相遇和对话》（纽约：哈珀与罗出版社，1971年），第16页。

种方式要求对过去传统作彻底的重新评价。

为了进行对话，我们必须要把我们传统时代的前人视为他性的事物整合起来，那是他们所竭力压制、抵制、掩盖的事物。而为了整合，我们需要越出亚里士多德的“理智主义的偏见”和“非此即彼的逻辑”，这是建立在对立和排他性的范畴之上的。我们需要克服对世界的排斥，重新彰显“相互实现”之“体”，即完满的真实关系。我们必须同时兼有分隔和联系、肯定和开放、距离和接近、独立和亲密、阴和阳。我们时代的不稳定性表明，我们不可能在没有一方的同时真正地拥有另一方。

但辩证之路，或者说完满而真实的关系，离我们今天实际经验着的世界却非常遥远。置身于我们时代的喧嚣、冲突和威胁之中，要辨明并坚持这创造性的方法又是多么困难。

10 对西方历史发展的看法

I

我们现在要讨论的是以下这种可能性:对话,以及作为辩证或者完满的交流的对话,指出通向西方传统的精华所在的方法以及现今振兴所需的东西的途径。这种精华是完满的人交流的中心,是一种存在方式,而联系在这种方式中是终极的所在地。然而这样的意思我们还是不清楚,不是在理智上不明白,就是在我们自己的实践和经验上不明白。为什么会这样?

我们弄不清楚的困难之一,就是在西方的历史发展中对话的存在方式一直有着巨大的阻碍。到此为止,我们在本探讨中已找到了三个紧紧交缠的主要障碍,它们拧成一个死结,阻止了我们认识和维持西方传统核心之中的、联系性的精华。首先,有科布和另一些人指出西方对实在的认识缺乏深度,因而对人的内在力量的认识也缺乏深度。其次,是西方盛行的因理智化而使生命中精神性的方面不得其所,将价值和意义

纳人高置于真实的经验和遭遇之上的思维和信仰系统之中。第三,是西方文化倾向对立而非联系、两分而非混合、排斥而非包容——一种非此即彼的思想把人从实际经验的丰富性中疏离开来。

因为这些阻碍因素,以及它们带有的问题和疑惑,目前在我们寻求作为活的理想而能出现在我们实际经验中的西方精华的过程中,我们必须有广阔的历史视野。我们需要从我们这个时代和位置的角度并从我们现今的状况的基础上来看待西方传统,而本章以下的部分就是要作这样的尝试。它是综述性而非具体性的,是一次文化的空中摄影练习。这种方法是今天的学术界想要躲避的,采取这种方法,我们自己恰恰就在冒理智化的风险,而这已被认定为一个大问题!不过,为了从整体上来评价西方经验,这个险看来还是值得冒的。西方文化是一条文化之流,它既含有障碍,也含有可以注人当今、振兴当今的可能性。如果我们让理智服务于评估那些真正有生命力、可以使我们生活得更完满的可能性的话,理智错位的危险也许是可以避免的。

人类的历史必须在每一代人中一次又一次地复述,必须重复有关我们承继下来的各种可能性和障碍、以及为了成为完全的人我们必须做些什么的故事,这是传统的本然。并不存在"传递"传统这样的事,传统的带生命力的信息是无法像贮存在电脑软盘之中一样简单地传输的。我们必须按照目前的急需把它从抽象的、或纯粹编年录般的过去中搬出来、挤出来。传统的悖论在于只有当它真正成为是当前的一个根本因素时,它才取得它明晰的真实性。

但是我们所处这个20世纪的后传统的当前,似乎和从前

的当前的意义不一样，这种不一样就在于我们意识到和过去的联系被割断了。对于我们来说，传统甚至还不是一种可以用当前的生命之液使之复活的抽象可能，而是"被抛弃了"的、成为他性的东西。这种隔离感就是我们对传统的把握感到困难、以及我们这个世纪里保守和新保守主义运动的危险之所在：他们试图把过去一些业已和今天活生生的情况没有关系的方面强加应用，这些方面甚至是否存在过也仍然是一个问题(这和我们这个爱空想的时代中某些人试图把一些还未出现的事物强加应用如出一辙)。

II

我们时代的关键的一点，就是我们确实在生活中对传统抱着它已彻头彻尾成为过去的观点，它是某种已经完结了的东西，是他性的东西。我们有的是登上了月球的朦胧的优越感。在这一章里，我想从这个新的世界观来讨论西方历史发展的特点。即使我们完全同意传统已然终结，传统和我们以及我们今天的生活方式截然有别，但总有某些东西仍然留存着，它们可以流入我们后传统的生活中给我们以能量。这种"东西"也曾在两句被人们经常引用的、带有某种神秘意味的话中出现过。一句是诗人华莱士·斯蒂文斯所说的："最终的一个 No 过去后，便来了一个 Yes，承载着未来的世界。"①另一句是神学家保罗·蒂利希所说的："在上帝于怀疑的焦虑

① 华莱士·斯蒂文斯："衣冠楚楚的胡须汉"，载霍利·斯蒂芬斯编《心灵深处的棕榈树》(纽约：文塔奇图书公司，1972 年)，第 190 页。

中消失后才出现的那个上帝，才是勇气的根源。"① 理解这些话也就是理解我们的传统，理解它的消失——还有它的悠久。

在我们的时代里，我们不仅意识到传统的终结，还意识到它的开始。但我们首先意识到的是它的终结、它的夜幕的降临，不论这个时间是第一次世界大战的1917年、第二次世界大战的大屠杀的种种暴行和极权现象，还是发生广岛事件的1945年8月6日，或是美国的动荡的60年代末，都有一种和过去的一切彻底决裂的感觉。传统文化再不能装载人的生活。人们离开它们，探询别的生活方式是否适合；或者人们攻击它们，对它们施用"现代性之酸"的发展腐蚀剂。我们在无根地漂浮，或者身不由己地被推动着，我们被软硬兼施地逼出了生活的传统套子，而进入了这么一片荒地上：世界大战、相对主义、消费主义、世俗主义、认同危机、技术决定论、核威胁。整个世界在无法理清的相互依靠中被联结在一起。许多带有我们时代的特点的文学艺术作品都是关于传统的这种失落的。例如D·H·劳伦斯的这封信，讲的就和失落的直接感受非常接近：

> 我无法告诉你，我想起在乔莱斯伯里的那个秋天时有多么痛苦——橙黄的秋叶、你来探访我们的那个潮湿的夜晚、还有吉尔伯特和狗——我吃过了猪排——我们的小房子充满了洋苏叶和洋葱的味道——然后是我们去看你的时候，喝你招待我们的酒

① 保罗·蒂利希：《存在的勇气》（纽黑文：耶鲁大学出版社，1952年），第190页。

——那些精美的酒杯就摆在你的长桌上。心里梗着某种我们为之哭泣、却又无法抚慰的东西。但悲伤于事无补。——但在战争来临之前，那些寂寞日子里有某种东西，美好而爽朗——感觉就像花园里繁密的花，一个人在心境宁静时在暖日下细啜下午茶——像我们和他人相处时开开心心一样，真的——哪怕过后我们会说一些卑鄙的话。不管怎样，我那时是快乐的。我们之间有一种友爱的气氛，我们相会时甚至有某种馥郁的气味——某些非常美好、回忆起来令人心头热辣辣的东西，但现在整个那样的世界都失去了。①

对传统开始的发现出现在对其完结的发现之后，这一发现在我们前面对新的世界观的正面表述当中，即已表达了出来。我们意识到传统的开始，中心在于意识到人就是这个样子的，意识到所有文化共有的某种根本的东西，它先于作为整个传统时期的世界历史的特征的分离和冲突，意识到某种在我们种种争议之中——或之下——具有深刻的共同性的东西。

我们在前面谈到汉娜·阿伦特、罗伯特·贝拉、卡尔·雅斯贝斯的著作的时候，我们知道在公元前600年左右那个"轴心时代"，在整个地球上彼此没有实际接触的各个地方，出现了人类意识的急剧的变化。自我意识出现了。人类告别了原来

① D·H·劳伦斯：《劳伦斯书信集》，詹姆斯·T·博尔顿及安德鲁·罗伯逊编（剑桥：剑桥大学出版社，1984年），第3卷，第252页。

的在希伯来传说中被比喻为伊甸园的意识结构。人类意识到自我，能够自我审视，能反思、思想、选择、担忧之后，现在有了新的自由，同时也有了新的焦虑。

自我意识的出现和“一”——实在的统一特性——的发现和对象化同时发生。随之而来的是存在本身成为一个问题，成为人必须与之取得一致的东西。这里有一个深刻的反讽。在“一”被发现之前、在上帝而不是众神被发现之前，人类生活于“一”之中。生活本身在那时是神圣的，神圣力量出现在地球上，让人感受得到：它起初无处不在、无时不在；后来，在接近关键性的转折时期的时候，神圣性变得较为特殊化，出现在特别的人身上和特别的时间和地方上。但随着“一”的决定性发现，神圣性便换了位置，存在于外在于我们的“那个”天地里，与普通的生活分开。讽刺就在于对“一”的发现或意识竟然和对“一”的疏离是如此偶合，和分辨神圣与凡俗的必要性如此偶合。而在这个时候不同的传统出现了，每一个都试图说明人为什么与“一”分离以及为了重归合一、为了脱离“原罪”或“羯磨”，人必须怎么办。我们所知的宗教(宗教 *re-ligio*，可能来自 *re-legare*，意为“重合”或“重续”)就是在这时产生的——传统时期的弃世思想也是这时产生的。

传统的开始尽管一样，但是，作为对自我意识的意义及其与“一”的关系是什么的不同回答，不同的传统便形成了独特的形式。更具体地说，历史时期(它始于公元前 800 至前 200 年的轴心时代，止于 20 世纪)的传统和人的生活，可以理解为三个与传统文化密不可分的基本问题的答案的不同形态表现。第一个问题是关于地球和世界的问题：这是什么地方，它是怎样来的，其变化生息的中心原则是什么？第二个问题是

关于人的处境：在这个地方，人的基本问题是什么，它又是被怎样看待和补救的？最后的问题是一个包容性的问题，即关于存在的终极境况或者"一"本身的本质问题：世界和人的处境与上帝——或者善、或者梵天、或者无、或者逻各斯——即终极是怎样联系的？

每个传统的早期历史都显示了为确立答案而作的争斗，我们在一代又一代人身上看到了对前一阶段中已经解决的答案进行整理和修改。随着历史时代的发展，我们看到冲突的出现，看到各传统作为对这些根本问题在最基本的层面上的不同回答而相遇。它们的不一致成了战争、剥削、审判，以及各传统在历史上由以确立相互关系的敌意词语的理由。从我们在20世纪后传统的今天所取得的视角看来，我们看到了传统时代的粗糙差异之下的统一。从这个视角出发，我们可能以各传统曾共享一个起源时期为前提来评价我们自己传统的过去以及别的传统的过去，并且有可能出于同样是大家共有的、有关人类——无论属于哪一个传统——从今以后如何生存的问题来评价以上这一切。

III

我们现在就从这个视角出发，来审视西方历史的发展，以图取得一个全面的理解。由于目标较广，因此从我们将要讨论的任何亚传统的观点看来，它必定显得简单化。我们需要把握的真实要点是：西方传统就是由我们将要探讨的那些观点之间的争论及有关这些观点的争论所构成的。

西方的文化史开始于希伯来的耶路撒冷文化和希腊的雅

典文化的融合。在西方文化古代的形成期，关于传统形成的三个相对简单的基本问题有了不是一个、而是三个完整的答案，这些答案成为西方世界观的基本要素：它们是希伯来的有神论，希腊方面的唯心论和自然论。这三个要素共同构成了编织西方历史的绳索。

有神观认为，世界是耶和华从虚无中创造的，神和世界截然分开。人类是最初被创造的事物的一部分，并且是最高的部分。人是被"照着上帝的形象"创造的。但人不满足于他们在伊甸园的初始状态，尽管这是一个完美、纯洁、平安的地方，违背上帝不要吃知识之树之果，不要吃能知善恶之果的禁令。他们不但违背了上帝的禁令，而且在吃了禁果之后，还向他们的造物主威胁说他们要吃伊甸园的第二棵树——生命之树——的果。这会使他们变成"和我们一样"——耶和华像众神一样吃惊地想道（在《旧约》中，有的时候一神会变成多神，这就是其中一例）：他们会成为不朽。因而人的两位始祖，亚当和夏娃，因为违背禁令而受到各种惩罚，被逐出了乐园。他们此后永远背负的惩罚，本质是"原罪"即因为背弃了原来创造的环境和违背了上帝禁令的罪感。上帝在驱逐他们出乐园的时候，还让一个天使手拿火剑，把守在乐园门口，意示着亚当和夏娃或者他们的后代将来都不得回去。

在这种世界观中，终极被人格化为一种有别于世界的存在，他通过他的戒律和自我显现而让人知道。上帝的行为有订立契约的效果，人之间的、以及立约群体与神灵之间的正确关系的内容也随之成立。这种关系的形式是服从，接受上帝的行为、不依赖理性或者任何人之标准是恰当的态度。上帝以让人觉得玄秘的方式来行动和选择。

在希腊方面，唯心论的观点出自柏拉图的著作，特别是《国家篇》的"洞喻篇"。这里也有经文，其文化意义和希伯来的《五经》相仿。在这个比喻中，人在地球上的生活被喻为在地底洞穴中的生活。洞中光线阴暗，但有一个通向外面世界的开口，阳光可以直射过来。但是大多数人都不知道这个开口，从洞中爬上出口的通道极其陡峭和艰险。洞里大多数人都被拴在椅子上，背对着出口，面对着洞壁；他们的背后是一团火，火与人之间还有一些物件，因而洞壁上光影闪烁。这些被拴着的人便为这些闪烁的光影迷醉着。

这些闪烁的光影代表了我们通过感觉而领会的日常意识和社会上流行的观念。感觉经验和社会观念与实在本身正好相反；实在为太阳所象征，它是洞中所有光明和活动的来源。人类的问题实际上也在于我们找错了方向，我们是凭着感觉意识和社会的影子而不是凭着实在本身来选择方向的。人类问题的救赎的开始就是把方向改变过来，认识到实在是和我们原来设想的成 180 度。意识到这点，我们就可以开始离开无知之洞的攀援。柏拉图接下来说，通过数学学习，我们可以达到越来越高的抽象水平，从而开启并激活人认识真实的能力。最终，通过辩证法，我们可以直接认识和加入太阳本身的生活之中——善、终极。只有在有了这种直接的认识之后，我们才能返回洞中并依靠智慧来活动。

终极在这里是"外在"于我们通常认识的世界的，但并不像有神观一样认为与之相隔离。柏拉图也不认为终极的存在方式是神秘莫测的或者像希伯来观念中那样是主动的。使我们觉得阴暗难辨的只是：幽暗、光线不足。但即使是这样，光还是在的，无知是可以通过转过身来、认识那道纯光、那个所

有存在的源泉而被克服的。人从这个观点看来恰好和希伯来的观点形成对比，他从一个不完美的境地中开始，但可以臻于完美；普通的人的智力如果得到恰当的激发和发展，可以使此成为可能。这和希伯来的救赎观点显然是不同的：只有通过上帝的特别的启示和无条件的拣选，救赎才是可能的。

另一个希腊观点是自然主义观点，它明确形成于柏拉图的学生亚里士多德的思想中。这组对于人类根本问题的答案有时被称作实在论。它们和另外的两个观点不一样，并没有给我们一个清楚明确的描述。这大概和自然主义的实质是一致的，因为真实在这个观点中不是在别的地方，既不在于上帝的戒律和启示之中，也不在于远离现象界的理念天地之中，相反，实在是要在当下发现的，是要在实际事物的深处去寻找的。既然这样，自然主义可以从两个基本概念来解析，亚里士多德就是用它们来说明实际事物的特性的：*telos*（目的因）和"不动之动者"（the Unmoved Mover）。

目的因就是每件事物都有的、使它成为它应当成为的事物之命定或内在驱动。亚里士多德用橡树果实的例子来说明这个道理：果实之中包含了命定的因素，才会长成一株美丽的橡树。自然世界中的人或事物都是这样：每样事物都有它内在的、使它发展完全的程序。发展中出现的问题或失败都是束缚或阻碍。例如橡果被松鼠叼了，或者掉在石头下面，或者落在我家的花园了，任何一颗橡果如果不能长成一棵橡树，那不是橡果的问题，而是它碰巧遭遇的环境的问题，它或者是受了破坏，或者是受了干扰，也或者是被纳入了其他有目的的、实现其自身的过程，比如是松鼠的问题或者我的花园的设计问题。

但人的情况便较为复杂，因为我们的目的因至少在部分上是由我们自己来决定将成为什么样的人的，而我们的许多束缚是我们自己以不良的或者抑压的习惯形式而造成的。但动力基本上和橡果的一样，即自我实现或者自我决定，以及除去障碍。

从这个观点看来，世界可以被看成是一张目的之实现和约束的网。在这张网中，至少有一些约束是由于较低级的实现形式被吸纳进较高的实现形式之中而产生的。一些橡果的目的是被献给了松鼠的较高级的目的。亚里士多德的第二个概念是不动之动者，它可以解释一些目的为什么得不到实现，还可以区分较低和较高级的实现形式。潜在和实现每级递进，从较低的原因上升至较高的原因（例如从橡果到松鼠再到人类，因为人要吃上一些小动物，在冬天要用皮毛保暖），最终上升到一个是所有原因的原因，而这个原因自身是没有外在原因，不为外物推动的。这个不动之动者就是终极。它不像有神论认为的那样外在于自然，也不像唯心论认为光源在影子背后那样在自然背后，而是存在于自然的最基本处和最高峰处，作为所有原因的原因和所有目的的目的。

在古代，有神论、唯心论、自然主义这三种观点相互影响。但古代并没有因为这三种观点的树立而臻于完满。这个时代还出现了两个神秘的人物，其生和死都对西方文化产生了极大的影响，而他们两人严格说来，都不属于这三个主导性观点的任何一个。这两个人物就是苏格拉底和耶稣。

他们的事迹惊人地相似。从最率直的眼光来看两个人都异常谦卑，甚至和他们生活的社会的标准格格不入。两个人的使命几乎全部都在于和他人交流，这种交流旨在导致在他

们出现之前的人类历史上从未有人想象过的改变和完满。两个人都充满智慧，都具有神圣性；都说自己一无所知和微不足道，但同时又说"一"在他们身上或者通过他们显现出来。两个人都没有写作，都因为极大地威胁了现存的社会秩序而被处死。但两个人都继续活着。

如果说那三个观点是织成西方文化的绳索，那么可不可以说，苏格拉底和耶稣两个人物代表了流经这些绳索、使文化洋溢着生命的纯然的能量呢？他们的脸孔、他们的谜一般的话语、他们之间的对话，在西方文明的进展过程中反复出现，挥舍不去，使之充满活力。

IV

这三个观点确立以及苏格拉底和耶稣出现之后，古代时期便告结束，中世纪即开始，整个文化成为了基督教文化。基督教力量占领了物质强大而精神空虚的整个罗马帝国，其情形恰如一只寄居蟹占据一个空壳一样，并且很快便出现了经文和教条的经典化，尼西亚公会议（A.D.325）和卡尔西顿公会议（A.D.451）决定了在关于耶稣的生和死的种种故事中哪些是神圣的，哪些又是异端的；同样，关于苏格拉底的标准解释也被确立了下来，尽管希腊哲学在中世纪主要被视为是基督教启示的准备。终于，随着其独特的组织形式和文化一致性的出现，中世纪文明进人了全盛时期；中世纪成为等级森严、铁板一块和教条主义的文明。

在中世纪文明里，西方世界观的三股绳索融为一体，而偏重于有神论，但唯心论和自然主义仍然可见。以奥古斯丁为

例，我们至少可以在他的《上帝之城》中见到，作为一个中世纪的基督徒，他是通过唯心主义观点的眼镜来解释基督事件的。稍后，在阿奎那身上，我们可以看见自然主义范畴的解释。但占主导地位的仍是有神论，耶稣的神秘性被同化于庞大的传述和戒律的神圣体系之中——很多人宁愿说它是消失于其中了。陀思妥耶夫斯基在他的《卡拉马佐夫兄弟》之著名的“宗教大法官”一节中，不无辛辣地描述了这种同化的机制：复归的耶稣受到教会法庭庭长的排斥和谴责，他声称他对人们的爱大于耶稣的爱，因为他给予人们的是奇迹、神秘和权威（还有面包），而耶稣给人们的是无比的自由。[①]

就三个基本的文化问题而言，中世纪关注的显然是第三个：上帝是整个宏伟的等级制度的超验设计者，天堂在上，地狱在下，中间是“一长串万物”，[②] 居于顶部的是教皇和罗马天主教会。哥特时代的大教堂也许可以被认为中世纪文明的最完整的象征。随着中世纪天主教的确立，文化进入了一个稳定的阶段，以致有人会说在此之前，西方文化从没有作为一个凝聚的整体而完整地存在过。由于天主教的集成作用，西方文化得到了组织化和规则化，并被结合而成为一个实体。

随着中世纪的发展，又一个转变出现了，用陀思妥耶夫斯基的话来说，这是从神迹和神秘性的强调转变为对权威的强调。中世纪文明的严酷的一致性越来越多地被包含在教条、信仰的纠正和教条的信守之中，泯灭理性成为主要的服从格

---

① 费奥多尔·陀思妥耶夫斯基：《卡拉马佐夫兄弟》（纽约：企鹅出版社，1986年），第227—244页。

② 关于这个观念在西方历史中的中心作用、它的组成部分及模糊性，参见阿瑟·O·洛夫乔伊：《存在的巨链》（坎布里奇：哈佛大学出版社，1936年）。

式——相信教会要你相信的一切。当然，这个路向中也有例外的情况存在，最明显的就是当时的修道生活了，它和教皇制度处于紧张的关系之中。今天，透过一些人物的神秘主义——比如十字架的圣约翰、迈斯特尔·埃克哈特，还有14世纪的《疑云》(The Cloud of Unknowing)①的无名作者——我们可以窥见中世纪修道生活的果实。不过，中世纪的主流取向还是强烈地、甚至是强制性地倾向于通过教会使理智赞成和服从上帝，而不是倾向于神秘的祈祷和通过个人的发展来服从上帝。

一旦西方文化在中世纪趋于稳定及它的架构在稍后阶段趋于僵化，反抗便出现了，这种反抗是以中世纪否定得最有力的实体——个性——的名义出现的。关注的焦点于是移到了第二个问题上，即自我的问题上，"自由"成为现代时期的口号。

似乎中世纪已经为一条超验的原则的存在树立了足够的信心，而现在可以放心让个人按照这条原则来进行自主的活动了。现代对自由的重视是以一种共同的信念为基础的，这就是所有个体都和同一个超越的"一"相联系并为之约束。无论是在科学革命、民主社会运动、文艺复兴，还是在新教改革之中，这个观念都存在于现代事业之中：因为每个个体都可以

---

① 十字架的圣约翰：《作品集》，基兰·卡瓦诺和奥蒂略·罗德里格斯英译(华盛顿：ICS出版公司，1979年)；14世纪的不为人知的神秘作品《疑云》，威廉·约翰斯顿编(加登城，纽约：形象图书公司，1973年)；迈斯特尔·埃克哈特：《布道、评论、论文、辩词辑要》，埃德蒙·科莱奇和伯纳德·麦金英译(纽约：保禄会出版社，1981年)。关于这些著作的评论及今天对它们的利用，见威廉·约翰斯顿：《静之点：对禅及基督教神秘主义的思考》(纽约：福德姆大学出版社，1982年)。

通过他的信仰和理性的力量与同一个普遍性相接触，因此可以放心地自我行动，这种自主性的行动的结果将是“自动出现谐和”。用经济学家亚当·斯密的话来说，普遍的善将“仿佛在无形之手的操纵下”而出现。[①]

对于一些人来说，这种对每一个人的尊严和权利的新的肯定只不过意味着他们可以随心所欲；而对一些人来说，自由不过是对以往的一切的否定。但对于另一些人来说，自由却有着积极的内容，它不仅仅是脱离了中世纪的极权主义。在现代，我前面称之为真正的自由主义的积极的思想路向或者亚传统，在源出于17世纪英美两国的激进改革运动和宗派自由教会传统上显得最清楚。[②] 它们不仅肯定了独立的自我，还认识到自我和上帝的关系以及自我和他人的关系，认识到联系就是自由的所在。在宗教自由主义的眼光看来，上帝的声音显然要比教会的教条更加精微奥妙，上帝直接地、不断地通过人来说话，特别是当人和他人处于正确的关系之中的时候。自我发展和他人发展的悖论被重新发现了：人只有在关注他人的时候才能成为一个人。上帝不再被理解为静止的、“外在的”，而是被理解为动态的、内在的，完全是关系性的，当我们彼此以怜爱的态度相对待时，上帝即出现在我们当中。

---

① 亚当·斯密：《国富论》，埃德温·坎南英译（纽约：现代图书公司，1937年），第423页。

② 关于出自此传统的文献及其意义的讨论之论文集，见A·S·P·伍德豪斯编《清教主义和自由》（芝加哥：芝加哥大学出版社，1951年）。A·D·林赛的著作，尤其是《民主的本质》（牛津：克拉伦登出版社，1967年），对这些文献作了直接的解释。来自和关于该传统的当代解释，见詹姆斯·卢瑟·亚当斯的著作，收于他所著的《自发的联系：社会文化分析和神学解析》，J·罗纳德·恩格尔编（芝加哥：探索出版社，1986年）。

这个观点使所有这些思想成为可能：建立真正的民主，以协商方式来管理社会，为了普遍的善而超越私利。

但进入现代初期，西方文化之中的这种联系的可能性却没有被保留下来。像苏格拉底和耶稣的见地一样，这个观点所蕴含的对那三个基本问题的答案不属于西方文化三股思想之中。现代的联系可能性显得十分大胆，它要求人"有成熟的心智"（约翰·斯图尔特·穆勒），对"实在有深入的认识"（约翰·科布）。主要是因为对自我和实在的认识有限，早期现代关于自我、他人和终极之间的关系的自由主义观点在文化上得不到支持，无论在解释方面还是在规范方面。又因为某种存在的方式不可能长久不变，除非人们能找到谈论它并把它传给后世的方式，因此，西方世界观中的联系因素便随着现代时期的发展而日趋式微了。

与积极意义上的现代自由不能维持有关的，是西方世界观之中出现了一个全新的因素，即对于三个基本文化问题出现了一组新的答案。这种新的观点是随着理性的地位超过了信仰以及现代科学的发展而产生的。哲学家笛卡尔首先表现了科学观点对文化的普遍影响，尤其是对人、自由、关系的影响。因而这种新的因素被广泛地称为笛卡尔主义。

这种观点，从计算理性和物质利益方面出发，对人作了肤浅的理解。它把人看成原子，彼此之间是彻底分开的。认为人和上帝直接相关、关系就是上帝在世上继续启示、继续创造的处所，这种观点深奥、艰难，似乎过分劳人心力了。笛卡尔简单得多的观点掩盖了人之心智成熟以及关系乃是人内在需求的意识，因为这个观点认为关系的好处是外在的，它只不过能满足个体的私人需要。这个观点看到的是机械的形象，是一个液压

式的一拉一压的世界，以及与此相关的放任个人主义伦理观。

理智主义的路向在亚里士多德即已可见，在中世纪表现为对教条的盲信，而现在在笛卡尔哲学的影响下，它更内化于个体的身上。随着现代"理性时代"的兴起，理智主义被自由的个体运用于自己、他人以及自然界上。"头脑"和计算理性因而取代了西方传统时期的"精神"，在排斥世界的二分法之中作为与肉体相对立的一方。

在现代时期，自我被极大地从外在的权威中解放了出来。有些早期现代的自由观和耶稣或苏格拉底的见地相似，但另一个观点最终占了上风。现代的个体不是成为"上帝面前的牧师和帝王"——用马丁·路德的话来说，而是确实成了中世纪天主教世界的一个缩影：感情、肉体以及自我的所有其他方面都成了笛卡尔理性的教皇专制之盲目追随者。上帝失落了；不是因为被大加反对，而是变得无关紧要了——被笛卡尔式的自我所崇拜的客观知识取代了。随着现代时期的内在逻辑的展开，甚至作为客观知识之秩序的终极也不再必要了。取而代之的是工具主义和技术。

同时，因为笛卡尔工具主义和相关的放任个人主义被当作是"自由主义"，文化领域遂产生了巨大的混乱，进一步掩盖了与苏格拉底和耶稣相关的那种联系可能性。笛卡尔理智主义（或者其另一面，即通过物质主义、没有精神的肉体而进行的抗逆）成了唯一的选择，成了唯一的做人和关系的模式。精神丧失了，而在一个由二分的文化所支持的人的存在中，精神的维度乃是能超越思想和肉体两极之间的紧张并使之稳定的价值、意义、美妙的维度。由此产生了通常所指的"笛卡尔二元论"：由于精神的丧失，人类像离开了水的鱼一样左右蹦跳，

一方面是脱离了肉体，也脱离了精神的理智主义，另一方面是无须思想的、也同样脱离了精神的物质主义。

尽管笛卡尔式的世界观与所有的传统世界观相比，实际上显得肤浅和毫无形上关怀可言，却极有劝说力。到了当代开始的时候，即D·H·劳伦斯那个“丧失了什么”的时代，它在西方社会中已根深蒂固了，它存在于我们的工作和日常生活之中，也存在于与我们关系最密切的社会化和文化适应进程的方方面面之中。这个浅薄却富有效率的观点在整个世界上蔓延开来，但又不像以前以促使外国人皈依基督教为特征的时期的明晰教条一样受到人们的争议或精确表述。在笛卡尔主义身上，没有什么可争论的“哲学”，没有明晰的教条，这种世界观乃是直接诉诸人的肉体和心理的本性的，着重于物质享受、高水平的生活和保健，与消费密不可分的富有。“发展”和“现代化”的引诱已被证明是有巨大的劝说力量的；这在世界范围内引起了“欲求膨胀的革命”即产业的、技术的、现在则是控制论的革命，它们一直到最近都是畅通无阻的。

笛卡尔观点的结果是使世界围绕着生产和消费的原则统一起来。这个进程产生的物质利益掩饰了文化的代价。在笛卡尔式的热情的激荡之中，更深的精神价值被忘掉了，传统的生活方式遭到了冷落和嘲笑。笛卡尔主义活动导致了多个文化的相遇；然而随之出现的是某种取消文化的后果，并且产生了我们这个时代的相对主义，这个生产、消费、玩乐的后传统世界也正变得越来越单一。

现代时期在20世纪随着我们在这整个探讨中所讨论的精神麻木、内在死亡，或者虚无主义的出现而告结束。本章所作的历史追溯使我们能够对这种令人不安的状况进行讨论，

加深对它的认识。我们认识到西方文化在后现代时期的颓丧状况是如何和理智主义相关联的。导致这种状况的还在于不断抬高和收敛人的一个方面，而把其他所有方面全都排除在外，特别是精神的方面。这个时代产生了一个理智无法回答的问题：利用的用处是什么？

早在世纪之交，威廉·詹姆斯就以“恶毒的理智主义”的词语来鉴定现代后期的状况，这指的是对待生活的纯粹概念的态度以及在理智的结论一旦形成后，即不再寻求更进一步的证据或了解，[1] 艾尔弗雷德·怀特海说“错置具体性的谬误”[2]时指的也是同一种路向，即借用概念的明确性与封闭性的名义来侵害生活的真实性。

但就在理智主义旁边，存在着同样成问题的物质主义，它表现出我们可称之为错置抽象性的谬误：因为这种物质主义并不轻松，它在对真正的生活作无休止的抽象的探求，但因为离开了精神，它无法在生活之体中找到安宁。这种物质主义时时潜伏着恶毒：对真实生活和直接经验的不顾一切的追求使它耗掉一切能提供这种可能性的东西。

马丁·路德·金用“文化滞后”——这最初是由P·C·斯诺提出来的——来谈论因此而出现的状况时说，因为我们让“内在的丧失于外在的”，“我们深受了精神匮乏的痛苦，它和我们的科学技术的繁盛形成鲜明的反差”。[3] 笛卡尔式的世界观

---

① 《詹姆斯文集》，第150页。

② 怀特海：《过程与实在》，第10页。

③ 马丁·路德·金：《从这里我们往何处去：混乱还是共享?》(波士顿：灯塔出版社，1968年)，第171页。这段话所出的文章“世界家园”，收入了我所编的《超越危机的生存》(第77页)。

的结果是给这世界设置了一部刘易斯·芒福德所谓的"大机器"、"一个组织得滴水不漏的、单一化的社会体系"。[1] 用罗伯特·海尔布龙纳的话来说,"这个体系的各个方面都令人瞠目地富足,惟有在人的教养方面贫乏"。[2]

随着理性的作用进一步狭隘和降低乃至封闭,它不再向神性开放;随着人性的其他方面被现代理性的霸权所排斥,人性自身便产生了变化。人类开始渐渐地经历内在的死亡。

这种死亡很难看得出来,因为它常常是在肉体和心理的极度奢侈和刺激中产生的。确实,理智主义和物质主义的二分法使我们很难把两者都看清,因为当我们关注这一二分法的其中一方时,另一方则表现为与此相对的实在。然而对现代后期和后现代的技术社会具有更加深刻的洞见的人则近乎普遍地一致认为:这个社会正出现一种消极的变化,人们正忘记和失去那些具有独特的人性意义的东西,真正的经验、感受和观点正受到无声无息却又持续不断的腐蚀。这个情况是如此的严重和深入,以致死亡并非耸人听闻之说。

V

不过,正如我在本章的开头引用华莱士·斯蒂文斯和保罗·蒂利希的两段极其深刻的话时所暗示的那样,某种东西存留了下来,最后的 No 过去后,是一个 Yes;上帝消失后,才

---

① 埃里希·弗罗姆:《希望的革命:走向人性化的神学》(纽约:哈珀与罗出版社,1968 年),第 30 页。

② 罗伯特·海尔布龙纳:《人类前景之探寻》(纽约:诺顿出版社,1974 年),第 77 页。

出现上帝。死后方有再生。“幸存者”成为我们时代的典范性人物。罗伯特·杰伊·利夫顿在论述“幸存者即创造者”的论点时，提出了以下的问题：

> 人们都说文明——人类生活本身——正受到威胁，正在死亡或已经死了；都说如果我们要认识我们自己之真、如果还要继续活下去，我们就必须承认这种死亡或将死，探讨它、记录它、进入它。在重生的路途上，接触（或认识）死亡的这种能力是幸存者的特殊的想象的特殊品质，是他的特殊智慧。但如何分享这种智慧？幸存者是否可以成为世界的导师？①

从本章的历史角度来看，我认为传统完结后所存留下来的，以及此完结带来的实际的和可能的大规模死亡，就是西方传统之中的可能性。这种可能性在过去不时出现，但没有被维持下来：它出现在苏格拉底和耶稣的身上，出现在早期现代的真正的自由主义之中，出现在今天的女性主义之“相互实现的实践”之中。怀特海通过“基督教之加利利起源”（the Galilean origin of Christianity）来论述这一可能性、这个在我们时代的死气沉沉之氛围之中的微弱的希望：

> 然而，在基督教之加利利起源之中，还有另一个

① 利夫顿：“作为创造者的幸存者”，收入我编的《超越危机的生存》，第189页。

与三个思想主流均不完全相符合的提示。它既不强调君临天下的恺撒，也不强调冷酷无情的道德主义者，或者不动之动者。它关心的是这个世界的温柔因素，它们悄无声息地以爱来慢慢产生作用；它在一个不属于此世界、然就在当下眼前的王国里找到其目的。爱不是统治，也不是不可动的；就道德而言，爱也是宽容的。①

在"思想主流"枯竭后留存下来的就是这"另一个提示"；而这样的留存是和苏格拉底和耶稣的生活紧密联系着的。

我们可以回答利夫顿的问题说，耶稣和苏格拉底是作为最终的幸存者因而也是导师而留存下来的。我这里指的不是他们被各种思想或对他们的解释所表现的样子，因为这错置在理智建构中；我指的是其存在，是在于我们自己的经验之中的确切的可能性——潜在的高尚、死亡、再生。不仅如此，我还认为通过对话、辩证即通过我们和他人的完全的关系，苏格拉底和耶稣可以出现在我们的经验之中。

这种说法可能显得怪诞，因为世代相传的观念使我们不是把苏格拉底和耶稣作为存在的方式——我们自己的存在方式——来领会，而是作为信仰对象或者教条上的准绳来认识。同样，由于我们在现代时期习惯于孤立地、而不是联系地寻找生命力和认同感，我们在这里考察西方历史所得的结论也会显得怪诞。但我们所得的结论是，西方传统是活生生的、可以企及的。通过苏格拉底和耶稣的留存所代表的理想的可能

① 怀特海：《过程与实在》，第404页。

性，它可以成为我们的超越了“非此即彼的逻辑”的“新本体论”。

但这个结论是这样的脆弱。它还没有发展起来，面对“最后的No”和“上帝已消失”的严酷证据，它尚未得到辩护。我们称它为假设或者希望可能更加合适。但本章的结论至少已给我们提供了方向，为我们在本探讨中接下去必须讨论什么定下了议程。苏格拉底和耶稣的“幸存者智慧”是什么？他们怎么会是我们今天的导师？说他们确实未死并且可以在我们直接的体验和联系中接触他们，这到底是什么意思？

11 幸存者的证明

I

显然，我们有必要与耶稣和苏格拉底作某种直接的遭遇，才能了解对话、辩证、联系作为终极所在的更深意义。不过别急。在作这样的遭遇之前，让我们先来看看20世纪的某些幸存的人，他们可以说已经遭遇了耶稣和苏格拉底的实在，我们可以在他们的经验和描述之中听见"作为导师的幸存者"的声音；西方传统的"另一个提示"的声音，接着"最终的No"出现的Yes的经验，"上帝消失后出现的上帝"的经验。

在这一章里，我想看看这个世纪的两个较光辉、较具典范性的幸存者的证明：威廉·詹姆斯和埃蒂·伊勒桑。然后我想考虑一下我们今天如何可以取得"幸存者智慧"，因为这是晦暗不明的；通过流行的"新时代"的运动，通过个人叙述的当代文体，通过后传统的20世纪的自由主义。最后我会说说我们怎样克服这些智慧来源的模糊性，以及我们需要什么才能实现这些幸存者的发现中所包含的积极潜因并躲开危险。这会

为我们直接与耶稣和苏格拉底遭遇铺平道路。

II

威廉·詹姆斯在他多姿多彩的生涯的晚年，以他1909年的希伯特讲演集，显出他完满成熟的思想路向的结晶。后来这些讲演以《多元的宇宙》为题目出版了。[①]他在这些讲演中论述了"一个宗教及哲学的新纪元"。[②]对他来说，这个新纪元是从他的经验中直接产生的，这种经验是如此强烈，如此富有意义，以致他和当时大行其道的理智主义和理性主义一刀两断，认为这两者是使"哲学自苏格拉底和柏拉图时候起便已寻错方向"的原因。[③]

在1870年，28岁的詹姆斯刚刚取得了医学博士的学位。这年他得了一场我们可以称之为精神崩溃的大病，经历了他的死或将死。我们可以在他一则日记的开篇中看到他对这次厄难的解决办法，他此后的生涯就是从这段话中展开的：

> 今天我几乎碰触了人生的终点；我清楚地意识到，我必须睁大眼睛，作出选择：……自杀看来是最能表现勇气的男子汉方式，但现在我要凭着意志，往前再进一步，不仅凭着它来行动，还要相信；相信我的个体的实在和创造力。可以肯定，我的信念不可

---

① 《詹姆斯文集》，第121—284页。

② 同上书，第270页。

③ 同上书，第225页。

能是乐观的——但我要安置生命。[1]

这种“碰触人生的终点”和选择的根本经验确定了他此后的著作的基调：他“执著地相信”、甚至是要感觉到上帝之实在部分地以某种方式取决于我们信仰的意愿；着重“浓厚的”经验本身而不是抽象，即他的“彻底的经验主义”，坚持我们要为我们所选择的哲学负责，哲学所表达的是最切近我们的本质。

詹姆斯在1909年把他的根本经验表述如下：

> 简言之，我心里的一切都可以描述为经历了死亡后出现的意想不到的新生的感受。我这不是指肉体之不朽或死亡，而是指个体经验里的某种精神活动的死亡似的结束，这种活动坚持不下去，甚至在一些人身上还以绝望结束。……诚心诚意地舍弃一己之见和以个人标准去做好人的希望，是领略宇宙的更深奥秘的唯一门径。……这是继我们极度绝望之后而出现的新的生命天地的现象。即使自然主义有着它实实在在的、确实无妄的优点，但我们身上有着它无法想到的资源，有着令人惊叹的、能带来另一种快乐和力量的可能性。这些资源或可能性的基础是放弃我们自己的意志，而让某种更高的东西指导我们。这些更高的东西似乎为我们揭示了一个比无论是物理学或者庸俗的伦理学所能想象的都要宽广的

① 威廉·詹姆斯："日记：1870年4月30日"，载约翰·J·麦克德莫特所编《威廉·詹姆斯著作集》(芝加哥：芝加哥大学出版社，1977年)，第8页。

世界。[1]

这个认识使詹姆斯能以一种不同的角度来看他过去的思想方式："那时候我的概念存货已山穷水尽；我已智穷力竭了，不得不改换基地。"[2] 他认识到"理智主义者的疑难将无法找到理智的答案"，"我们以之交谈的概念是为了实践而造的，不是为认识而造的"；他需要学会"以非概念化的语词来思想"。[3]詹姆斯正是在这一点上与流行的思维和表达形式分道扬镳的。

占统治地位的理智主义或者绝对理性主义设定有一个"静止不动的、无时间性的完美绝对"，[4] 与此相反，詹姆斯认为他所谓的"多元的"上帝概念是"唯一可以摆脱"绝对主义概念的"隔阂感"的途径，[5] 是唯一可以摆脱不能使神的或人的活动有意义的途径，摆脱其不能肯定人和神的真正联系的途径。在詹姆斯的多元概念中，上帝被理解为有一个"外在的"环境，因而是有限的，可以在一个有限的背景下活动，可以进行我们既可顺从也可抗逆的不间断的创造斗争。在这种思想方式之中，实在"与其说像一个帝国或王国，不如说更像一个联邦共和国"。[6] "我们实际上是上帝的内在部分而不是外在的创造"[7]："因为上帝不是绝对，而是一个被多元理解的系统的一部分，我们可以认为他的功用和其他较小部分的功用并

---

① 《詹姆斯文集》，第265—266页。
② 同上书，第261页。
③ 同上书，第260页
④ 同上书，第272页。
⑤ 同上书，第269页。
⑥ 同上书，第274页。
⑦ 同上书，第272页。

非完全不同，而结果是和我们的功用相同的。”[1]这可以使我们避免“完全放弃真实而走向概念的体系”[2]：

> 信者发现，在外在于他的宇宙中运行着一个更大的、具有同样的温柔品质之体，它是他个人生活之中的温柔部分的延续；他可以和这个温柔之体保持接触，并且在沉船中当他所有的低级存在都被撕得粉碎的时候，可以登船获救。一句话，信者无论怎样都可以意识到他是不间断的，从一个更大的自我中得到获救的体验。[3]

因此，多元的概念可以使我们忠于我们的最亲切的经验，找出一种有益于这些经验而不仅仅有益于理智秩序的需要的思维方式。它给了我们一条理解我们的局限以及可能的途径，并且使我们确信上帝在我们最佳的时候是和我们一道、并通过我们来行动的。詹姆斯希望，这种认识可以打开一个“新纪元”，一个他自己生命的新纪元，同时也是文化之大生命的新纪元。

III

生和死的同一个主题在埃蒂·伊勒桑的经验中表现得可能更加强烈。埃蒂·伊勒桑是一个年轻的犹太妇女，被纳粹

---

① 《詹姆斯文集》，第272页。

② 同上书，第257页。

③ 同上书，第267页。

所杀害。她最近出版的日记，时间从1941年到她死的1943年，讲述了一个年轻人在一个充满动荡和残暴的世界中奋力寻求意义和生命的事迹。

从伊勒桑的日记中，我们看到了一个精神臻于成熟的简洁描述，明白了这个发展是由20世纪的恐怖景况所诱导的。首先，像詹姆斯一样，她在意识上认定生活事实上是有价值的，尽管有着重大的相反证明，与至今仍令人无法想象的死亡的意义相关的证明。我们继而看到的是一个转变，即从上帝"在彼"的认识变为上帝"在此"的体验，上帝就在她存在的深处："我想有人在祈祷时，眼睛是朝天望的。他们在身外寻找上帝。还有人垂着头，埋首于双手之中。我想他们是从内心寻找上帝。"① 她采取了后一种方法，以沉思来实践。"就让这作为沉思的目标吧：把我们最深的内在变为一大片空旷之野，除尽芜杂，不让它们遮挡视野。这样某种'上帝'的东西便会进入你心中，还有'爱'。"②

这种发自内在的上帝的认识和经验既使对自我下功夫成为必要，也实际上把人导向对自我下功夫。事实上，对于浸染了浓重仇恨的第三帝国的社会状况来说，这种功夫被认为是唯一的真正解决办法："我们每一个人都必须反思内心，摧毁自身中的所有那些他认为在别人身上应该予以摧毁的东西。"③ 她最初用井来比喻这种功夫："我身上有一口渊深的井，上帝就在井里。我有时也在井里。但更多的时候，井被石

① 埃蒂·伊勒桑：《夭折的生命：埃蒂·伊勒桑日记，1941—1943》，阿诺·波梅兰斯英译（纽约：华盛顿广场出版社，1981年），第44页。

② 同上书，第27页。

③ 同上书，第222页。

块和粗砂堵塞着，上帝被埋在下面。他必须要被挖出来。"[①]后来她又用清除路障作比喻："只要你能保证你通往上帝的路是畅通无阻的，那么你就能不断更新自我，这可以通过'对自我下功夫'做到。"[②] 我们可以活出"一种广漠而充实的孤独"[③] 来，这和上帝、爱在某种意义上是一样的。

在这种生活方式中，我们必须"抛弃所有个人的欲望，彻底放弃自己"，[④] 敢于放开接受"宇宙之哀"和"忍受痛苦"，[⑤]并学会"清除所有因袭下来的障碍。只有这时生命才会变得无限丰富和充溢，即使身处因此而来的痛苦中也是一样"。[⑥]在这种实际功夫中"思想没有用处，你需要的不是因果的解释，而是意志和大量的心理能量"[⑦]：

> 你不可能仅凭思考来摆脱情感上的困难；这需要一些完全不同的东西。你必须放弃主动，而只是听。你要重新确立和永恒的联系。[⑧]

最后一点，助人是最有效的方法："你要为了他人而忘记自己的忧虑。"[⑨] 能够"静卧于自身"，也就是安躺于上帝怀

---

① 埃蒂·伊勒桑：《夭折的生命：埃蒂·伊勒桑日记，1941—1943》，阿诺·波梅兰斯英译（纽约：华盛顿广场出版社，1981年），第44页。

② 同上书，第228页。

③ 同上书，第96页。

④ 同上书，第176页。

⑤ 同上书，第100页。

⑥ 同上书，第178页。

⑦ 同上书，第30页。

⑧ 同上书，第47页。

⑨ 同上书，第175页。

中，这来自于倾听：

> 真的，我的生命就是一段长时间的倾听过程——听自己、听他人、听上帝。如果我说我在听，那其实是我心中的上帝在听。我心中最本质、最深沉的部分在倾听他人心中最本质、最深沉的部分。是上帝在倾听上帝。[①]

这种倾听的安慰是在我们"清扫他们心中通往上帝之路"的时候做到的，[②] 这样所有人都"将变成你——上帝的居所"。[③]

助人的这种关系最终延伸至帮助上帝本身："如果上帝不帮助我前进，那么我就要帮助上帝。"[④] 在接近她死亡之前的那段时间，伊勒桑在荷兰东部的韦斯特博克的临时集中营医院中做志愿工作。这个时候她对这个主题的论说十分动人。这些话是以祈祷的形式表达的，这可能是她的日记中最感人的部分了。

> 但有一件事，我正看得越来越清：那就是**你**不能帮助我们，我们却必须要帮助**你**来帮助我们。这就是这些日子里我们所能做的一切，这也就是真正重要的一切：我们要保卫我们身上的那一点儿的**你**，上

---

① 埃蒂·伊勒桑：《夭折的生命：埃蒂·伊勒桑日记，1941—1943》，阿诺·波梅兰斯英译（纽约：华盛顿广场出版社，1981 年），第 214 页。

② 同上。

③ 同上书，第 215 页。

④ 同上书，第 181 页。

帝。也许还有别人身上的那一点儿的**你**。啊，我们的境况，我们的生活，**你**能改变的似乎不多；我也不要**你**来负责，**你**不能帮助我们，但我们一定要帮助**你**，至死捍卫**你**在我们身上的居所。①

1943年9月7日，埃蒂·伊勒桑被转送到奥斯威辛，在那里她继续帮助他人，一直到她在11月30日被杀害为止。

IV

在詹姆斯和伊勒桑身上，我们可以看到，从强烈的经验之中——仿佛20世纪的全部重量都压在他们身上——那种西方传统时期的文化没能保存下来的可能的存在方式（尽管这种存在方式曾经时隐时现，表现为怀特海所指的美好的"另一个提示"）以直接的和个人的方式呈现出来。但我们怎样去理解詹姆斯和伊勒桑的再生并从中得到指导？该怎样以有益于我们自己的奋斗的方式来把握他们的"上帝消失后出现的上帝"或者接着"最终的No出现的Yes"的经验？该怎样领会和培养我们自己的同样的经验？

从历史的角度而言，这种可能性在20世纪的出现可以理解为宗教和生命的内在路向的回归——即上帝"在此"而非"在彼"，上帝是动的而非静的，上帝即在而非远离的。在古代和中世纪时期，超越和内在的两种路向在西方文化中都有出

① 埃蒂·伊勒桑：《夭折的生命：埃蒂·伊勒桑日记，1941—1943》，阿诺·波梅兰斯英译（纽约：华盛顿广场出版社，1981年），第186—187页。

现，但在现代时期，重点则主要被放在超越的一侧，而对内在一面大加压制和掩盖。[1] 作为一种宗教态度，宗教的先验原则，或者说是普遍化了的宗教性预设，随着现代时期的展开而萎缩。笛卡尔主义的世俗品质以及对技术理性的偏重渐渐以"超越的"科学客观性和原子论的"自我"取代了上帝——原子论的自我，也就是我们所知的西方个人主义——并相信消费主义对于人生来说已是足够的了。但是现在，随着现代时期开始变成某种新的事物，变成现在还无以名之的后现代的某种方式，我们却惊讶地看到精神方面的回归。

我们这个时代的这种回归出现在内在的方面，然后流入一个不仅曾坠人于宗教迷梦之中、并且在以往的宗教历史上曾攻击性地躲避内在性的文化之中。由于近代缺乏这种对内在的经验，因此我们可以理解，对内在精神性的回归的主要反应之一就是否定，还有就是对"传统"的超越形式的宗教和文化的基要主义式的肯定。

对内在宗教性回归的另一种主要反应，就是热情地、但又常常幼稚地拥抱它。在整个20世纪中，我们都可以看到这种拥抱，这出现在来了又去的"进步论"、"新文化"、"人类潜能"等名目的运动中——这些运动与基要主义的"传统论"轮流作为盛行的社会情绪（两者均反映和反抗麻木的世俗消费主义）。在我们这个时代，尽管内在的路向目前还没有得到

---

[1] 关于内在性在后现代宗教领域中的回归的研究，见戴维·雷·格里芬："引言：后现代精神与社会"，收于格里芬编《精神与社会》。对格里芬的阐述的较充分介绍，见他的《后现代世界里的上帝和宗教》（奥尔巴尼，纽约：纽约州立大学出版社，1989年），特别是"中世纪、现代、后现代世界中的精神训戒"一章，第109—125页。

文化的最大偏爱，但我们在新时代运动（New Age Movement）中看到了它的苏生。埃里希·弗罗姆说明了这类运动的本质：

> 我说过，人存在的事实本身向人提出了一个问题，这个问题是由他身上的矛盾提出的——他既存在于自然，同时又通过活生生地意识到它而超越自然……无论他多么想到上帝和上教堂，或者对宗教观念的信仰有多深，如果他，整个的人，对存在的问题熟视无睹，没有一个答案，那他就是在消磨时日，像他所生产的无数东西一样活了又死去。他想到上帝，而不是体验自己成为上帝。[1]

但从内心去体验上帝有着固有的模糊特点，它潜在的代价在后传统的文化中会是高昂的，正如西方的宗教基要主义者一次又一次地指出的一样。罗伯特·贝拉联系到现代的总体状况清楚地指出："毫无疑问，在现代状况下产生病理变态的可能性是极大的……但这个状况，尽管有着意义崩塌和道德标准失落的特点，我要说，它也可以为人类活动的各个领域进行创造性的改革提供前所未有的机会，这个观

---

① 收于埃里希·弗罗姆、D·T·铃木大拙、理查德·德马蒂诺著的《禅佛教与心理分析》（纽约：哈珀出版社，1970年），第92页。这一卷就本章所论述的西方文化的发展，提供了一个引人入胜的东方视角的极佳范例。还可参见约翰·韦尔伍德编的《心灵的催醒：对心理疗法和关系治疗的东西方观点》（波士顿：香巴拉出版社，1985年），尤其是雅各布·内德勒曼的论文"精神治疗与神圣事物"，第4—17页。

点是更有成效的。"[1] 从好的方面而言，新时代运动既能把在现代时期的激流中丧失的东西重新利用，又能往前迈进，提高人的精神容量，以回应生命——回应上帝。它表达了詹姆斯和伊勒桑在生活和著作中表现出来的、也正是蒂利希和斯蒂文斯所指向的同样积极的一面。

不过，从消极的一面来看，新时代运动以及它表现出来的后传统情况可以成为任何事物的借口，成为现今正在污染西方文化的自恋倾向的合法化和强化的依据，甚至成为幼稚地向非理性主义和现实中的种种邪恶开放的依据。新时代运动在许多时候因强调内在以致于否定超越，不仅是上帝这一超越的维度，而且是人超越身边的既定环境的相应的需要。因而这就没有了秩序、权威、理性、约束；结果，伊勒桑所强调的"功夫"便失去了。当这类群众性运动把重现内在的信息传遍大地的时候，接收它们的有那些已有准备的人，他们从中得到坚持其生命中宗教复兴的鼓励，他们直觉地认识到这是必然的并已在发生。但同样的信息也会传到其他人的耳朵中，这些人倾向于专注自我和进行危险的尝试，另一些人则缺乏理解的素养和训练，因而在各种有关"巅峰体验"、"体验超越"的纷乱的名目中很容易出问题。怀特海提醒我们说："伟大的思想总是由可恶的因素伴随着进入历史的。但伟大的留存了下来，激励人类，使它缓步上

---

① 罗伯特·N·贝拉："宗教的演进"，收于《超越信仰：论后传统世界中的宗教》，第44页，也收于我所编的《超越危机的生存》(第112页)。关于内在性在后传统时期的再现，有一本书就"神—人"与"人—神"的重要区别非常清楚地论述了这个问题，见格伦·廷德："离开上帝我们还有善吗？——论基督教的政治意义"，载《大西洋》(第264期，第6号)，1989年12月，第69—85页。

升。”①

V

那么，我们必须要问，如果要拯救和实现后传统的重现内在性的积极方面，即这一重现蕴含着真正的宗教搏动或上帝之存在的意义的话，需要什么条件？显然，要拯救此重现的好的方面和防止破坏性的一面，其中一部分就是要维持或重现超越的维度和“功夫”、对恰当的实践的关注，而这种工作的一个方面就是解释，即把内在和超越在认识和行动上、在理论和实践上都联系起来。但在当代的荒野上，我们到哪里去找这种解释呢？

关于如何健康地利用内在性并与超越性结合的关键问题，我找到两个可给我们提供帮助的源泉，尽管各自都在某个重要方面存在不足。

第一个来源是我们从詹姆斯和伊勒桑身上得到的那种亲身证明。他们提供给我们的不是理智的公式，而是自传、事迹、实实在在的个人奋斗，包括实际的活动过程和解释。② 当然，这些叙述性资料的问题在于，它们的有用性是建立在某个

---

① 艾尔弗雷德·诺思·怀特海：《观念的历险》（纽约：自由出版社，1933年），第18页。

② 关于自传作为当代代表性的文体的论述，见詹姆斯·奥尔尼编《自传的研究》（纽约：牛津大学出版社，1989年）。有一个观点和我在本探讨的序言中表达的对文体的关注是一致的，颇具建设性，见珍尼特·瓦纳·冈恩：《自传：走向经验的诗境》（费城：宾夕法尼亚大学出版社，1982年）。关于在内容和形式均和本探讨的意图相一致的自传例子，见纳塔利·戈德堡：《漫长而寂静的公路：梦醒美国》（纽约：班塔姆图书公司，1993年）。

原则，即能使我们从怀特海所谓的可恶因素中认识伟大的原则这么一个假设之上的：就是在这个人主义盛行的世纪中，如何从许多的叙述中区分哪些是重要的、哪些是小题大作的甚至是危险的叙述。如果没有这样一个区分的原则，我们就只好听命于我们这个时代的主观主义和相对主义了。

第二个来源在于"自由主义"这个常常被混淆的文化亚传统的核心处，它有助于我们理解并忠实于后传统的今天的"幸存者的智慧"。和它许多面目全非的说明和批评相反，真正的自由主义是从内在和超越的同时经验中产生的，这种经验在生动的联系之中可以十分自然地出现。人类在所有的联系种类中都可以得到这一重要的经验——与上帝或终极的存在境况之关系，与自然或者大地的关系，甚至是和自我的关系，而最深的可能就是我们和他人的关系。

因此，我建议把我们在本探讨中一直与之对话的这几个20世纪杰出的自由主义者——阿伦特、布伯、詹姆斯、伊勒桑、怀特海——作为我们在目前所作的努力的导师和帮助之源。

在这里我还要加上约翰·杜威，他特别能帮助我们忠于联系的经验，避免一种西方式的诱惑(或接受其死亡)，即通过把联系的重要经验置换为思想和信仰的静止体系而拒绝存在的联系品质。杜威曾多次提醒我们说，我们的文化在对经验的认识上是薄弱的，因而难以辨认和肯定神的存在，以及他人的完满真实的存在。[①] 从建设性的方面来说，他帮助我们走出了理智主义，而不致陷入20世纪那许多要解决这个问题的试

---

① 见约翰·杜威：《普通的信仰》(纽黑文：耶鲁大学出版社，1934年)和《经验和教育》(纽约：科利尔图书公司，1963年)。

图都难免的非理性主义。杜威和本世纪的杰出的自由主义者之所以不同凡响，恰恰就在于他们帮助我们认识到在理智主义之中出现的失去联系经验的问题，因而用詹姆斯的话来说，使我们得以“回到生活中去”。

如果自由主义能被这样认识的话，那么它是相当活的，并且在当代哲学和神学研究中正得到新生。例如在哲学上，理查德·伯恩斯坦认为“社团与合作”是一个今天许多杰出思想家一致赞同的主题，包括阿利斯代尔·麦金太尔、理查德·罗蒂、于尔根·哈贝马斯、汉娜·阿伦特、汉斯·格奥尔格·加达默尔。[①] 在神学和宗教研究上，我们强调真理应理解为 aletheia，即理解为实在的显露或显现，而不是人类理性的建构，及强调对话或联系应理解为这种显现出现的重要地方。戴维·特雷西最近的一本书便提供了一种建立在联系基础上的对人类团结的理解，确认了神学的“释义学工作”应该是对真正对话的意义的澄清，好让对话者“不是为了游戏而对话，而是在游戏进行中丢掉我们常有的自我意识”。[②]

但是从本探讨的角度来看，关于自由主义的这些充满希望的发展如何在转变性的实践中落实、它们如何使我们锲而不舍地执著于能展现完全的人性的经验，成了一个问题。我

---

① 理查德·伯恩斯坦：《哲学概论：实用主义论文集》（费城：宾夕法尼亚大学出版社，1986 年）。有一本书在总体上和我的这个探讨的意图是一致的，无论在文体方面还是在“有实用意义的理论”的发展上（见第 17 章，第 213 页注 1），见伯恩斯坦的《超越客观主义和相对主义：科学、解释学、实践》（费城：宾夕法尼亚大学出版社，1983 年）。

② 戴维·特雷西：《多元与模糊：解释学、宗教、希望》，第 17 页。特雷西这段话所出自的更大的对话，见弗朗西斯卡·乔·班特利编《宗教哲学的解构或重构》（芝加哥：芝加哥大学神学院出版社，1990 年）。

们遇到了20世纪的自由主义的局限。因为尽管自由主义强调经验和内在,但和实践相去甚远。因而,它没有逃脱它自己引以为憾的理智主义,这显得十分讽刺,使它在无论是个人的还是政治的直接转变上失去效力。20世纪的自由主义是“从外面”说话的,它关心极其重要的联系之网的划分,但却没有参与网络之中的具有转变性的实践的实际工作。①

威廉·詹姆斯便是一个说明这个问题的很好的例子。詹姆斯对他人的内在生命有深刻的认识,对西方的知识分子以及诸如嗜酒者互诫协会(Alcoholics Anonymous)等社会工作具有巨大的影响。但是他除了有过死和再生的根本经验之外,除了他“诚心诚意地舍弃一己之见和以个人标准去做好人的希望,是领略宇宙的更深奥秘的唯一门径”这个重要认识之外,我们找不到什么可以证明他进行过对内在生命的持续修持。实际上,尽管他把“宗教体验”作为他研究的题材,但他似乎一直是一个旁观者,表现了我们前面讨论过的“资源罗列的反讽”。的确,他的天赋似乎拴着他,把他与所研究的事物分隔开来。这是某种后传统的禁欲。就像弗朗茨·卡夫卡的《饥饿的艺术家》中的主角一样,詹姆斯拒绝进食营养;他谈论转变,但不是从转变中去谈论转变;他谈论转变的“不同类别”,但又没有提供任何具体的实践方法,凭的只是他相信“一个流出拯救体验的更广大的自我”的意愿和决心。在他作为一个学者而报告的和他作为一个人而忍受的两者之间没有联系,

① 关于发展了这一要旨的自由主义研究,见我的论文“自由主义之改变:詹姆斯·卢瑟·亚当斯给我们的遗产以及有实用意义的理论之必要”,该文在1990年2月的詹姆斯·卢瑟·亚当斯和民主前景的咨询会上宣读,该会由丽莉基金会发起,在芝加哥米德维尔—伦巴第神学院举行。

这表现了他自己的身心二分的形式；在他的著作中所有引人入胜的地方里，最重要的部分仿佛一直在隐藏着，没有被说出来——甚至对于他自己可能也是一样。

我们可以在伊勒桑的日记和生活中看到这需要的是什么。她谈论了沉思的功夫，并从这种功夫之中来谈论这一功夫。通过沉思“可以消除通往上帝之路的障碍”，它是一种超越思想的功夫，通过这种功夫，我们可以同时安躺于自己和上帝的怀抱中。她更具体地说明了在这种功夫中帮助他人的必要性，“为了他人而忘记自己的忧虑”的必要性。但她的日记是零碎不全的，未得到发挥，因为她也和耶稣和苏格拉底一样被杀害了。（另一方面，詹姆斯因为其著作的不完全而深感痛苦，死于心脏病。）

今天自由主义正挣扎着要超越自身的理智主义而臻于实践，这可能在关于理查德·罗蒂的争论中显得最清楚。罗蒂曾经是一个分析哲学家，是一个表现了西方极端的理智主义的哲学主流派别的成员。这个派别是从西方追求一个普遍的逻辑和语言分析方法的欲求中产生的（我想我这么说是公正的），它变得越来越技术化、越来越内向、越来越“专业化”，因而脱离了真实的人之经验。罗蒂的经历之所以有意思，就在于它代表了一个背弃这个派别的过程，因而也是一个拆散西方理智主义哲学的过程。

在他较近期的著作中，罗蒂接受了人类处境充满偶然性和形而上学决不可能成立的态度，不承认基础主义和将“哲学”作为通过概念化来取得安全感的试图。他提议我们应用自我创造的叙述来代替“论证”和“理论”：“我们有必要把自由主义作重新描述，它是把整个文化‘诗化’的希望，而不是把文

化'理性化'或'科学化'的启蒙希望。"[1] 但这个诗化工作却有着巨大的问题。[2] 对于我们的目的来说,主要的问题是和来自个人积习的问题一样的,即主观主义和相对主义。因为罗蒂的自由主义只不过是以某些人的这种偶然偏向为基础的,即"逃避残酷"、保卫使得"自我创造"几乎可指任何事情的私人空间。因此从实践的意义来说,罗蒂的著作除了声明我们要越出基础主义思想的纠缠之外,作用不大。但在他的反理智主义中,他本身仍然是理智主义者,这恰如尼采在反对理智主义的时候却陷于其负面之中不能动弹一样,没有再进一步认识联系的积极意义和理智的有益价值。因此罗蒂的著作可以被视为某种华丽的宣言,是对问题本身的决定性的确认。

所以问题仍然存在。我们现在可以把这个问题描述为一个圆的两半,一边是我们"生存"、内在、完全人性的纯粹的直接经验,另一边则是这种经验的不可避免的抽象化,它被包含于各种的解释、各种的"理论"中。其中任何一边都完全地依靠着另一边,因为人的经验哪怕是要被回忆起来,也需要解释,而解释不可避免地预先使我们倾向于某种未来的经验。问题在于要找到一种能恰当解释我们完全人性的经验的方法。

20 世纪的自由主义探讨过我们寻求具有转变性的实践之办法,尽管这只是部分的。因为自由主义发现,"实践"在传统的理

---

① 理查德·罗蒂:《偶然、讽刺与团结》(剑桥:剑桥大学出版社,1989 年),第 53 页。

② 关于对罗蒂著作的批判论述,见谢尔登·S·沃林:"后现代主义论述中的民主",以及理查德·伯恩斯坦:"罗蒂之自由乌托邦",载《社会研究》,第 57 卷,第 1 号(1990 年春季刊),第 4—30,31—72 页。我在第 11 章里试图阐明我论证的观点不但和罗蒂的相似,同时也很不一样,我想表明罗蒂的著作充分表现了我们这个境况里的模糊性——从哲学的角度而言。

智主义中，通常被认为是次于并来自解释性的“理论性”东西的。因而，实践被视为纯粹从思想领域中获得的基础主义式的形而上学之实施或应用。与此相反，自由主义不是在理智的建构中，而是在实际生活中发现了实践才真正是第一位的，理论化本身是实践的一种形式或一个方面，因而对实践的恰如其分的认识需要把理论作为它的一个维度而包括在内。为了忠于我们完全的人性经验，这是有必要的。这种完全的人性经验以我们所谓的闪亮的矛盾为中心：内在和超越共存的矛盾；以传统基督教的话来说，是个性与普遍性共存的矛盾；以特雷西的话来说，是“在游戏进行中丢掉我们常有的自我意识”而获得真我的矛盾。这种我们的实践所趋向的真正的生命和联系的根本矛盾是无法被纳入任何简单的理智建构或者普通的政策或计划的。20 世纪的自由主义发现，理智的本质决定了它只能指出闪亮的矛盾，但既不能包容也不能解决这个矛盾。理智可以提供辨识、锻炼、解释的才智，但在本质上不能为生命的完满存在提供公式或者技术；如果它能用得恰到好处的话，它可以有助于生命中重要而且永恒的东西，但它决不能取得或把握那一境界。不过，虽然自由主义在个人成长和政策上都发现了这个实情，但它却没有大胆地往前迈入完全的实践领域之中，而实践必然是具体的、当下的。①

让我们再回到心灵和肉体二分的问题。我们可以说，自由主义已认识到被现代笛卡尔学说所定义的心灵问题，甚至认识

---

① 有两本著作很能说明自由主义没有探讨实践的具体性，见威廉·巴雷特：《技术的幻想：寻求技术文明中的意义》（加登城，纽约：安乔图书公司，1979 年）；特别是后记“虚无、信仰、自由”；布鲁斯·威尔希尔：《大学的道德崩溃：职业至上论、纯洁、异化》（奥尔巴尼，纽约州立大学出版社，1990 年）。威尔希尔在第 5 和第 8 章分别对威廉·詹姆斯和约翰·杜威作了具体论述。

到二分的问题，但它没有越出对问题的辨识而进入有生命的肯定。自由主义尽管一直都在关注实践，并坚持实践必须包容理论，但它没有认识到其实践大部分都限于理论上，这是颇具讽刺意味的。看来这儿就是自由主义的更深危机或者死亡的所在了，这使它转向了放任个人主义，使它把一切都作不问情由的诗化，并唤起他人的怀疑和嫉世的思想，发出虚伪的狂言。

因此我们最终落入一个两难之中。我们时代的帮助我们重新起用内在路向的两个源泉都有缺陷。个人传记或者叙述的方法要依赖个人经验的特殊性或者主观主义，过分受相对主义的支配。另一方面，自由主义则太遥远、太客观，它从实践的具体性中被抽象了出来，或者以罗蒂及其他人的情况来说，它向主观主义投降了。我们现在要的是既主观又客观、既有实践又有理论的东西，它要超越二分对立，超越一方排斥它方的倾向。我们需要一种统一，通过它模仿的与说教的可达成一致。马德莱娜·朗格尔可算是最能从转变性的实践中来说话的人了，她说我们需要的一种同时是祈祷的写作方式。[①]

---

① 马德莱娜·朗格尔：《非理性的时节》（旧金山：哈珀与罗出版社，1977年），第122页。有一本书清楚地介绍了一种新文本的出现程序，尽管未能提供它所允诺的，见罗伯特·诺齐克：《省察的生活：哲学的沉思》（纽约：西蒙—舒斯特出版社，1989年）。诺齐克意在论述"存在的整体"（第17页），以此克服"目前的关于哲学的主导观点，此观点认为哲学已被'洗洗干净'，剩下了理智的头脑只能向理智的头脑说话的传统"（第18页）。他想给出一幅"肖像"而不是一张"速写"（第12页），达到以下的目标："我的思想并不冀望你同意——只要把它们稍加思考就行了"（第15页）。他提倡的写作风格是"精研细磨"或"锲而不舍"，和"生命或生存"相联系，而不是"那种哲学家们觉得深研下去特别有收益的论题"（第12页）。诺齐克的最终目的是发展，因为"我们如果囿于在青少年时期对世界形成所持有的并不完全成熟的看法度过一生"，就会有所欠缺（第11页），也因为"我们成了理想的父母之后，这一循环也就最终完成，我们也就完美了"（第303页）。

因此,对于如何找到能使我们忠实于生存、内在、人之圆满存在的经验的才智来说,我们还没有找到解决问题的办法。不过,可能这种欠缺,用京都学派的话来说,这一种空,会成为达到圆满的契机。现在我们大概可以直接与耶稣和苏格拉底相会了。

12 神秘的基督

I

东非的基督徒把耶稣称作"第一祖先";达科他人称他为"上帝的小水牛";在加纳人们称他为"大蛇"。①正如我们现在能看到从太空拍摄的地球照片一样,今天我们也看到了耶稣之面孔在许多不同时间和不同地方的显现。这种多样性带来了一个问题:在许多背后的那一个、在许多当中的那一个、或者表现为许多的那一个耶稣是什么?这会不会像文化相对主义的普遍情况那样,这许多会彼此指责、相互斥伪,而使我们感到一片灰暗、心灰意冷?

当我们今天寻求与耶稣相遇的时候,我们首先要面对他形貌"多样"的事实。从我们现在生活在后传统时期的观点看来,这个事实是不可躲避的;我们不可能简单地回到"历史的"耶稣或"原始的"耶稣上去。(我们时代的基要主义运动的基本点就是逃避和否认这个事实;他们否定我们现在的肉体存在,包括我们的历史主义和相对论。)当我们寻问后传统状况

下的耶稣是怎么样的时候,我们面对的不是一个单独的形象,而是一个许多面孔的万花筒。为了找到耶稣真正的单个存在,即许多之中的一,我们首先必须面对他在历史上的众多显现以及这个问题:耶稣既显现为众多,他又怎能是一?

耶稣即基督一直是基督教神学的最困难和最中心的问题。大多数基督徒承认本质上耶稣同时既是人也是神,但西方的基督研究在处理这一同时性的挑战的时候,不是倾向这一面就是倾向那一面,并且是要牺牲另一面的。

在一些时期里,主流的基督学说或基督形象曾提升了人类的或历史的一方面,它们把耶稣作为人之潜能之充分实现的榜样,作为人可以达到的最高标准。但这个观点却失去了一些东西,这可见于这个事实,即这类基督学说有着明显流于肤浅的道德主义的倾向,反映了它们由之产生的特定的社会-文化-历史环境。但这个观点失去了神圣的方面,因而从神学的方面来说也忽略了人类堕落的实实在在的经验以及由此而需要的谢恩和赎罪。

在另一些时期,主流的基督学说虽然强调神圣的方面,但常常又忽视了人的一面。在这个观点看来,基督被视为上帝的启示,而耶稣的肉体不过是一个载体,因而也就否认了道成肉身和十字架的真实,并否认了我们可以在凡人的经验之中遇上救赎活动的意义。

---

① 引自卡伦·默夫的一篇论述历史之耶稣的优秀论文:"人说我是谁?"载《大西洋》(第258卷,第6号),1986年12月,第58页。关于日本人对耶稣的看法,见远藤周作:《耶稣的一生》,理查德·A·舒克特英译(纽约:保禄会出版社,1973年)。关于在世界艺术史中对耶稣的介绍,见约瑟夫·乔布:《你们看这个人》(纽约:哈珀与罗出版社,1962年)。

基督教历史的相当部分都在这两种观点之间摇摆，反映了西方文化有时被称为自由意志和决定论的两种流行姿态。有时也会有别的取向出现，包括怀特海的“另一个提示”，这可以通过重新引入“超越”和“内在”的用语显示出来。人间的或历史的耶稣的取向几乎毫无例外地一直有倾向于内在的方面，其困难就在于缺乏超越的指向：耶稣完全就在“此方”，以致他被溶入了时代的文化中（这跟新时代运动的关键认识处于被溶入南加州文化中的危险如出一辙）。同样地，神性基督的取向也毫无例外地有倾向于外在的方面，它因缺乏内在指向而陷入困境：基督完全在“彼方”，他决不会真正降临尘世。但也存在着别的可能性，那就是历史的耶稣有时被和超越性相连，神性的基督有时被和内在性相连；历史的耶稣和神性的基督有时被理解为同时兼有内在性和超越性。①

我们作这些区分，不是为了充分研究耶稣基督和西方历史各时期的概念关系，而是为了强调耶稣在西方文化的历史上以不同的方式出现的事实，更不用说他在非西方文化中的诸多显现了。但我们认识到这个事实——耶稣有着许多“面孔”——并不是说耶稣今天以所有的方式显现着，或者我们对这许多显现的认识必定就是“最高的”或最成熟的观点。我们作为凡人无法躲避文化和历史的特殊性和局限性，无法在走出人之局限的意义上达到“超越”。事实上，我们对耶稣在不同时期和文化之不同显现的认识，可以带来疏远的结果，带来

---

① 关于论述这些历史可能性的著作，见H·理查德·尼布尔：《基督和文化》（纽约：哈珀兄弟出版社，1951年）和厄恩斯特·特罗尔奇：《基督教会的社会教育》，2卷本，奥利夫·怀恩英译（纽约：哈珀与罗出版社，1960年）。

虚假的超越感，使我们失去任何具体的信赖——即相对主义的灰暗和冷漠。尽管宗教多元论在今天相当普遍，但我们在其“途径多条”的观点的含混之中看到了“资源罗列”的反讽，这就是我们不能在许多耶稣的形象中找到耶稣的单一。我们漂浮在我们时代的外层空间的视野中，可以欣羡地球上奇异多姿的生命，却不能进入实际的联系和实践之中。

然而，在我们时代中，有一条特别的与基督相会的途径，其特点在于具有内在精神性和“生存”的体验。我们可以在多样性之中，在以一种把神性和内在结合起来的、较不寻常的形式中与他相会——这是一种神秘的、或者如威廉·约翰斯顿所说的，是一种宇宙形式。① 这个路向在西方历史上较少出现，自从中世纪出现神秘人物（他们在今天变得很有吸引力）的时期以来，没有被维持下来。② 而一个强大的神秘所在点，就在今天的东西方对话当中。

II

因此，为了探讨我们所寻求的相会，我建议我们应该读读威廉·约翰斯顿的著作，尤其是他的《基督教之禅：一种参悟的方法》，因为他十分了解这个神秘所在点。该书开篇即引用

---

① 这一路向的代表作，除了本章所讨论过的威廉·约翰斯顿的著作之外，我还要引述约瑟夫·西特勒：《论本性与救恩论文集》（费城：福特雷斯出版社，1972年）和马修·福克斯：《宇宙基督的到来：地球母亲的医治和全球复兴的诞生》（旧金山：哈珀与罗出版社，1988年）。

② 今天能读到的有关中世纪基督教神秘人物的著作，见前面第10章，第116页注①。

汤因比的话，认为基督教与佛教相会是我们时代的意义最深远的事。从这个观点来看，约翰斯顿提议谈谈基督教和禅是怎样在他作为一个天主教传教士在日本生活 20 年的经验中相遇的，还提出了一些在本质上明显地属于实践性的结论。

但在作了这么一个平实的开篇之后，他提出了通过参悟和重新利用基督教的沉思的一面来更新基督教的主张。这可以通过和佛教的接触来达到，因为这种接触能让我们"以参禅来加深和扩展我们的基督教信念"。① 这对于他来说是最重要的，因为基督教必须"要在核心里，就是说，在神秘的层面上得到改造"。② 因而禅所提供的，是一种在他看来是和基督教在根本上可以相容的方法，所以是"基督教之禅"。在我们探讨约翰斯顿关于基督徒怎样才能通过禅来达到神秘层面上的更新的实践性建议之前，让我们先来看看他的其他一些著作，以便对他的观点的所有方面有所把握。

在谈到基督教和佛教的日渐减弱的影响时，约翰斯顿引用怀特海的观点说，这是由于他们拒绝对话。基督教自取孤立，把自己关闭在其思想形式之中，遂变得僵化并忘掉了沉思的或神秘的一面。它处处受缚于"语词"，受缚于理性主义和论理式的祈祷，走不出"情感和理智的意识，以达到直觉的或者神秘的更深、更统一的意识"。③ 事实上，约翰斯顿认为整

① 威廉·约翰斯顿：《基督教之禅：一种参悟的方法》(旧金山：哈珀与罗出版社，1971 年)，第 2 页。

② 同上书，第 9 页。

③ 威廉·约翰斯顿：《寂静之音：参悟之科学》(旧金山：哈珀与罗出版社，1976 年)，第 17 页。

个西方文明的特点是，它变得“极度片面和不平衡，程度之深以致使态度严肃的人看不清电脑和人的差别”。[①]

在本世纪70年代，西方以及教会里的许多人意识到这个情况，因此而出现了对神秘主义的向往。“人们现在要的是静、是深度、是内在、是传统上被称为沉思的东西。他们想要一些能打开深层意识的东西，以便开动心的幽微玄秘的机关。”[②] 这种意识和向往打碎了东西方对话的障碍，因而使基督教通过和佛教的相会而得到滋养和发展成为可能，正如它在形成的时候通过与希腊-罗马思想的接触而得到滋养和发展一样。[③]

不过，约翰斯顿觉得禅佛教尽管很重要，但它们的重要性并不在于传统本身。他认为最重要的是参悟，是发展一种“真正基督教的参悟方式，这是医治一个惨遭分割的社会之创伤的主要点”。[④] 他的观点是“凡能发展人的潜能的，也可以发展基督教的信念”。[⑤] 因此禅是发展参悟方式的几种可能——包括超验参悟和机能反馈——之一。实际上，约翰斯顿在其他著作中试图通过和传统的基督教玄秘主义对话（见《疑云》）及和当代科学的对话（《寂静之音》）来发展参悟的方式。他在后一本书中给参悟作了十分宽泛的说明：“最后一点分析：参悟对于我来说，就是寻求智慧以及找到智慧之后对智慧的品尝。因此它是把我们所有的人都联合起来的一句话语、

---

① 约翰斯顿：《基督教之禅》，第19页。
② 约翰斯顿：《寂静之音》，第18页。
③ 同上书，第169页。
④ 约翰斯顿：《基督教之禅》，序言，第2页。
⑤ 约翰斯顿：《寂静之音》，第21页。

一种实践。"①

对于任何要发展参悟方式的努力来说，约翰斯顿认为重要之处在于它应当是"宗教的"。他这指的是，通过参悟而释放的潜能都是一把"两刃剑"，可用于善也可用于恶。我们时代所必需的"新的、更有玄思的人"必须把参悟导向"对终极真理、价值、智慧"的寻找。② 正是这使得它是宗教的，并把人从"虚幻、不安和神秘之恶的困境"中解救出来。③ 在谈到各个历史宗教的最终聚合和玄秘人物或参悟者之间的"无与伦比的和谐"时，他说我们必须从自己的传统之中去寻找宗教。这是因为至少在这个进化阶段上，我们的传统的过去仍是我们作为我们的一部分，因而要否认它，则难免会有某些非常现实的危险。

对他的基本观点有所了解后，现在我们回头来看看他在《基督教之禅》中的实践性建议，以及他是如何评述基督的经验的。该书的结尾附有一篇题为"一种参悟的方法"的附录（这也是该书的副标题），他在开篇即提到人们要他写一篇关于"该如何练习基督教参悟"的文章。他说，"我在这件工作而前退缩了，因为我知道参悟与烹饪不同，这只能由奥古斯丁所谓的内在大师来传教。留心听他的话，你就能学会参悟。"④之后，他接下来按照"山上宝训"（Sermon on the Mount）的模式定了一些"原则或指导"。

这篇附录并不真是一篇事后思想的或是附加上去的附

① 约翰斯顿：《寂静之音》，第 10 页。

② 同上书，第 20 页。

③ 同上书，第 21 页。

④ 约翰斯顿：《基督教之禅》，第 110 页。

录，而是对他这本书前面所说的所有东西的总结说明。这本书尽管跟烹饪法毫无牵涉，却无疑关注怎么做——"参悟的方法"。总的来看，《基督教之禅》说明的是"参悟"，它从神学/理智的一侧走到实践/经验一侧，从基督教走到禅学，又再回到基督教；此书最终以肯定基督教传统中爱的中心地位，并据此对禅学作出批判为结束。

他在此书的前面部分说过，每个宗教都曾教人祈祷："有些宗教没有发达的神学和组织；但如果它们有祈祷和参悟，那我们就可以尊敬它们，承认它们也试图有它们的效用。"[1] 他接着对祈祷或参悟作了一个类的说明，认为这包括两个主要因素：(1)超脱——无执、放弃，一种禅学中高度发展了的艺术，(2)信念。和人们常说的相反，他指出在禅修中有大信念，相信人性的最深处含有佛的本性。

从这里他进而论述了基督教历史上的"一元论和多元论"(第三章)。他解析说，在西方，二元论(即上帝"在彼方"，是超越的)一直都是占统治地位的，甚至是以武力维护的，但一元论(即上帝"在此方"，是内在的)也一直存在，虽然通常是被压制、甚至被迫害的。他说西方现在需要"修补一下这种所谓的一元论"，[2] 其选择不必再是非此即彼，我们可以肯定实在的一元论或玄秘的一面，而毋须否定其二元论的一面。[3] 他最后暗示说，并不否定二元论一面、也不纯粹从反面来说明它自身的那种玄秘的或一元论的路向，是更加成熟的宗教形式：

---

① 约翰斯顿：《基督教之禅》，第 15 页。

② 同上书，第 21 页。

③ 同上书，第 26 页。

> 基督徒祈祷里的对话只有不再是“我和上帝的对话”，而是“基督和我身上的父的对话”时，才能臻于完善。这就是说，基督徒真正的祈祷不是我的祈祷，而是基督的祈祷。它是我灵魂里的基督在喊：“阿爸父！”①

在《基督教之禅》的下两章，约翰斯顿以他自己的亲身经历来介绍一种参悟或者提高对实在的一元论或玄秘的认识方法。他非常谨慎地强调，我们绝不可以皈依禅学或者消失于一元论或玄秘的一面，否定了二元的一面(这回应了我在本探讨的前面说过的关于消失于“他性”之中的危险的话)。相反，我们必须“立于自己的传统之流中，谦虚地向别人那儿吸取好的、有价值的东西”。② 他接下来说，“像禅这样的东西，可以帮助我们更新基督教玄秘主义神学的许多地方，并去掉其神话色彩。”③

这本书接下来完全回到了有“基督”这一基督教的中心里(第六章)。在书的前面，约翰斯顿曾承认要把基督与没有形象的禅学之空调和起来是有问题的，④ 在这里他又谈到了“基督教之禅”怎样以基督为中心的问题。他首先说在不同的历史时期，基督徒通过不同的思想方式去接近基督，起初是以犹太教和希腊的思想方式，“如果我们通过禅去认识基督，我们就是以不同于通过亚里士多德去认识基督的人的路向去认

---

① 约翰斯顿：《基督教之禅》，第28页。

② 同上书，第44页。

③ 同上。

④ 同上书，第36页。

识他”。[1]就禅的方法而言，约翰斯顿选取了传统佛教把言语和象征比作“以手指月”的比喻方式。他把这用来描述《新约》中的保罗：

> 不要以为保罗在这里讲的是可以用概念和形象表达的简单的实在！他讲的也不是仅仅以世俗的、复活前的形式出现的耶稣。对于保罗来说，基督是一个“秘密”，或者是一个“神秘”，或者随便你叫作什么的东西，他不断地用一只又一只手指去指向人眼不能看见的月亮。可怜的学究们全都给保罗的手指捆住了手脚，但玄秘主义者却望向了月亮。[2]

对于保罗来说，基督就在他存在的核心之中；在神秘的深处，他最深的自我和基督没有分别。约翰斯顿声言：“在这个地方，耶稣和禅是一体的。不需要推理。不需要反思。”[3]

“以基督为中心的禅修途径”应该以经文和礼仪普及开来。这可以以论说的或二元的祈祷来开始——即以约翰斯顿所谓的“你-我方式”向上帝说话。但随着修持的进步，“思想过程必须简化，语言必须停止，二元论必须用空寂来代替”。[4]最后我们会达到“生命与基督藏于上帝之中”的境界：“你会活活泼泼地到那里，基督也会活活泼泼地到那里，但你没有意识到自我或基督——因为你的生命与基督都藏于上

① 约翰斯顿：《基督教之禅》，第49页。
② 同上书，第52页。
③ 同上书，第54页。
④ 同上书，第55页。

帝之中。”[1]

《基督教之禅》的接下来的五章沿着这一中心论题发展，越来越注重实践性。这几章读来颇像14世纪的一部经典著作《疑云》，约翰斯顿最近对该书作了编辑并向读者推介；不同的地方只是《基督教之禅》是以已经“不带神话色彩”的禅学语言来说话。他还论述了吐纳、姿势等有助于保持内心的宁静和排除干扰的技术。

该书的最后是“附录”，他给出了一些有助于进一步向内在的大师学习的原则和指导。在附录的结尾，他把内在的大师和“盲目骚动的爱”等同起来。[2] 虽然约翰斯顿从前把他的禅学认作基督禅(*gedo Zen*)，是非正统的或异端的禅，但在本书这个后面部分，他断然与禅分道扬镳。分歧点在于爱：“禅从不谈爱，……禅认为，对上帝的情感或爱，哪怕这上帝就是我最深的存在和我的真我，都属于虚幻。”[3] 这就是“问题的症结所在”，约翰斯顿觉得他“不可能修持‘纯粹的禅’或者‘佛教禅’”。[4]

III

关于约翰斯顿的观点，我发现他的意思非常接近于说参悟就是参悟——这在世界上任何的传统之中、甚至在机能反馈或者他所谓的“非宗教的”超验参悟当中都是一样的。他

---

① 约翰斯顿：《基督教之禅》，第56页。

② 同上书，第129页。

③ 同上书，第130页。

④ 同上书，第132页。

没有多费言语说所有的参悟都是一样的，而是说我们需要转向我们自己的传统，因为传统是我们之所以是我们的不可否认的一部分，因为神秘主义需要"宗教性"事物的戒律和指导。

但约翰斯顿的思想取向中什么才显然是基督教的？他的回答是上帝之爱——这是他的《基督教之禅》结尾的要点，并在他的其他著作中通过多次引用《新约》里"约翰"一书(4:16)中的话加以强调："上帝就是爱。"

但上帝之爱又是什么意思？耶稣是谁？约翰斯顿在《基督教之禅》的开头里说，我们不能把历史的耶稣失落在宇宙的基督里；[①] 但他接着论述了宇宙的一面，说明这等同于佛教的悟，再也没有回头说过历史的耶稣或者任何的类似联系乃是终极之所在的东西。

从我们的大范围的探讨来说，我们下这么一个结论看来是不失公正的：约翰斯顿确实重新发现了人类经验的神秘的、玄想的、或者内在的方面。通过这么做，他把现代的"心"还原为"精神"，但没有论述精神与肉体的分离关系。结果是约翰斯顿退回到了前现代的抛弃世界的形式中。这便产生了一个问题，就是我们是否真的和作为道成肉身的耶稣遭遇了，约翰斯顿所描述的神秘主义又是怎样和我们生存的肉体联系的。

我们时代出现的神秘主义，显示了西方要对实在取得更深的了解，要重新发现自中世纪以来一直受到轻视、乃至几乎被遗忘了的沉思一面，要重新发掘我们的通过"安躺于上帝怀中"(伊勒桑语)而取得"另一种快乐和力量"(詹姆斯语)的能力。这种重新发现和重新发掘的意义是怎么强调都不为过

① 约翰斯顿：《基督教之禅》，第54页。

的。当我们以一种只有在我们这个时代才可能的方式考察人类的文化历史时，我们看到，西方的人文领域在现代时期已完全遗忘了人的一种根本能力。以最客气的话来说，现代的西方人遗忘了一种平静或者中心，遗忘了从前所有的文化以及做人的理想实际上都是必不可少的一种内在，或者安憩。这种失落的后果，从西方人在这段遗忘时期对人、对自己、对世界所造成的伤害来说，都是不可估算的。从这个观点来看，约翰斯顿所苦心经营的重现沉思的或者神秘的方面的工作，可以看作是我们时代最有前途的发展之一。

但约翰斯顿以及其他总的来说都在推动神秘主义的再利用的人，都有严重的问题。就我们的探讨而言，我们在前面的主要观点是人的完满存在在于联系、对话和交流，而问题就出在约翰斯顿的路向对我们这个观点的看法。我从阅读约翰斯顿的著作中得到的对神秘主义的总的印象，就是它无论是与耶稣的还是和我们的肉体都联系不起来。我觉得它只是在这样的意义上才是"宇宙的"，即它是非凡的、超自然的，远离日常生活的凡俗，脱离了肉体。它看来是和与尘世的肉体生命无关的"高峰"体验或特别体验一致的，居高临下地把实实在在的生命轻描淡写地看作完全是虚假的或被遗弃的。从政治的或伦理的思考而言，这种观点会带来冷漠和鄙弃的结果——甚至产生把这个累赘的自我肉体和世界毁灭的愿望。约翰斯顿认同的神秘主义，也就是我们时代通行的那种神秘主义，看来和困扰着科布的那个有问题的"无视角之视角"、以及我们在前面所提及的罗蒂的"诗化"非常相似。

让我们回到今天如何和耶稣相会的问题上。耶稣在历史上的众多显现无疑对于联系和对话有着重要的意义：它使我

们意识到对耶稣的任何认识都有局限性，因而也意识到通过珍视他人的认识我们可以提高我们的认识。约翰斯顿认为在众多之上的耶稣是一个神秘人物的提示，显然可以促使我们走向精神的成熟，尽管它带着我们绕了一大圈之后，还是回到本章开头的令人困扰的众多上(这众多现在已经扩大了很多，包括了所有传统的神秘人物在内)。随着耶稣作为一个引见者把我们领人一个满是神秘人物的大堂里去——这当中包括我们的真我，但也可能包括像查尔斯·曼森和戴维·科雷什这类声称自己就是或者认识耶稣基督的迷信人物——我们现在看到神秘主义在总体上带来了一些极困难、极危险的问题。看来神秘人物有“好的”也有“坏的”，有失败的也有成功的。

不过也许我们还是没有完全和耶稣相遇吧；我们还需要在神秘人物之大厅里再次和他见面。是不是我们还没有完全进人西方传统之中，或者没有抵达它的深藏的中心，而只是进人了我们寻求的相遇的地方而已？也许我们至今都是在和我们时代里的总的神秘主义之“外在性”或超验的一面打交道，以致我们还没有遇到作为基督的耶稣的完全内在。

现在暂且让我们接受这个问题，接受我们原来关于在哪里和怎样见到耶稣的期望受到挫折或死亡的事实。可能和苏格拉底的相遇会使我们走出这种不完全和迷惑的感觉呢。

13 苏格拉底的光辉

在人类的历史上，传统时期的文化可以理解为是由一些光辉的事件推动的，这些事件盖过了任何的解释，它们不仅产生了思想，还产生了实实在在的能量或灵气，把精神之呼吸吹入了文化的生命之中。这些事件或者开创性的景观出现在传统文化的开端，既作为其开端，又作为传统文化由之产生的神秘性的根本回应。后来它们被片面地载入文化的经典之中，并被形之于风俗和社会结构之中而变得更片面了。隆盛或者进步时期可以理解为紧随于这些事件、或者更充分地实现它们的功效，可以理解为这些事件的更纯粹的体现。当然，文化衰落就是相反的道理了。

在西方文化中有两个光辉的事件，它们与创立西方历史的希腊和希伯来两传统相应。它们以这两个人的形式出现——苏格拉底和耶稣。这两个人立于通往西方文化的门道两侧，各在一侧开启以前所发生的一切的神秘性。自此之后，至少在传统时期，这两个人物以及人们要理解他们、让他们存活的试图——实现他们之不朽的试图——一直萦绕着西方，并推动着西方的发展。在一种非常真实的意义上，西方文化的

实质就是一场关于苏格拉底和耶稣过去是、现在又是什么人的对话。

在这场讨论苏格拉底和耶稣代表什么或意味什么，讨论什么才是真正理解他们的恰当态度的对话中，我认为可以说对他们每个都一直存在着一个典型的误解。苏格拉底常常被误解为过分的刻薄，他故意向人请教，然后嘲笑他们，推翻人们以为他们知道的东西，目的只是要让他们知道他们并不知道他们以为他们知道的东西。我对几年前我上课的一刻记忆犹新：正当大家为苏格拉底在《欧蒂夫罗篇》中究竟想做什么争议得难分难解的时候，后排座位有人抽出一支自制手枪来——一个学生气恼不过，拔枪指着他的一个同学，因为他肯定苏格拉底是个无赖，而那个同学则确信苏格拉底是一个了不起的人。而耶稣则是常常在相反的方面被人误解，把他看得过分温和或逆来顺受。人们对他生命的救恩的回应常常表现为这样的形式，即简单地接受无条件的拣选式宿命论，仅仅在理智上同意教条，或者对"功夫"和浅薄的道德论仅有粗疏的理解。我的意思是，关于这两个人物的这场对话给我们的文化所注人的能量，和我们因为挣扎着去和他们建立正确关系而出现的各种解决办法所注人的能量一样多，尽管我们必须承认这场对话时而会因为手枪和宗教裁判所而失去控制。

现在让我们来看看苏格拉底。他的学生柏拉图的著名对话，最充分地表现了他的生活和言论。《申辩篇》是苏格拉底在判他死刑的审判上对自己的辩护，我们在其中可以看到某些接近于自传的地方，即个人记录或叙述，与我们前面讨论过的那些极其相似，不同的是这一篇是以对话的文体出现（这个事实也许对于我们目前的文体之争有启发作用）。

在《申辩篇》里，我们看到，苏格拉底在德尔斐得了天启，说他是天下最有智慧的人，他这才开始了他独特的生涯。这则启示含糊不明，让苏格拉底觉得是一个谜(就像日本的公案一样)，促使他去寻找那些被认为智者的人并与他们对话。他这种毕生的寻找不是为了自己的目的，而是“受了神命”，是“侍奉神”的“巨大劳动”。[①]他一次又一次地发现，那些人们以为聪明的人其实并不聪明，苏格拉底才确实有智慧，有“某种智慧”：“雅典的公民们，我之所以享有这种声誉，只是由于我有某种智慧。不过是哪一种智慧呢？我靠的那种智慧可能就是人的智慧吧。在这点上，我也许真的聪明。”[②]

苏格拉底的工作在于代表神来指出那些自以为聪明的人其实并不聪明，以及帮助年轻人运用他的辩证法，使他们走向“人之智慧”。在这个过程中，他惹来极大的愤恨，被控用异端邪说腐蚀青年人而被处死。

但这种人之智慧又是什么？在我自己试图进人与苏格拉底的对话以及进人关于苏格拉底的谈话之时，我认识到，他的智慧有三个基本的和必然地相互依存的部分：无知、自知(德尔斐天启的“认识你自己”)、辩证实践。这些部分紧密相连，第三个包括了前面的两个：无知和自知都是在辩证之中出现的。因此柏拉图以对话的形式来展现苏格拉底智慧的各部分，这决不是偶然的。在阅读这些对话时，它们引领着我们经历了它们所讨论的转变过程本身，让我们跟随着苏格拉底去解开他的智慧之谜。因此它们让我们直接介人他的解谜活动

---

① 柏拉图：《申辩篇》，引自《欧蒂夫罗篇、申辩篇和克里托篇》，F·J·丘奇英译(纽约：自由艺术出版社，1948年)，第26页。

② 同上书，第25页。

之中,而不是仅仅思考它或"感觉"它(实际上,思考与感觉在走向苏格拉底的智慧之中都格外受到困扰,并且被相对化了)。这种参与品格的产生,是因为对话把所有这三部分交织起来,成为某种人类交流之中所说和所做的。这样的交织就是对话成为伟大的方式——也是它成为困难的方式;它们像耶稣的比喻一样,可以在不同的层次上加以把握。因为这几个部分不但相互依存,而且它们还必须作为一个单一的、导向智慧的实践的一部分而同时实行;它们不能被看成是截然分开的步骤。这里第三个部分又一次包含了前两个:无知和自知在一种特定的人之联系的背景中成为可能,并得以发展,因此辩证作为包容的实践,它和哲学——对智慧的爱和亲近——是同义的。

第一部分是"无知":"我知道我不知道我所不知道的东西(I don't think that I know what I don't know)。"① 苏格拉底的这种无知显然不是对蠢笨无知的简单招认,也不是要麻痹扰乱和他对话的人的把戏。它也不仅仅是一个谦逊的姿态,承认通常被认为智慧的东西和真正重要的东西相比,是没有价值、没有意义的。"知道"这个词在这里有着比它的常义更深的东西:人的智慧或者这种更深的知道不在于教条或形式的掌握,不在于认识具体的事物,而在于一种力量或能力的实化。我们可以说,智慧意味着连接认识的源泉,而不仅仅是接触被认识的具体事物。当处于某种联系之中的时候,苏格拉底中止了他的低级的认识形式,以至于在真理面前是透明的,在这个

---

① 柏拉图:《申辩篇》,引自《欧蒂夫罗篇、申辩篇和克里托篇》,F·J·丘奇英译(纽约:自由艺术出版社,1948年),第26页。

意义上，他什么都不知道。

不过，在无知这个部分中却有着一种私人的、因而也是神秘的品质，这是无可否认的。这正是以往的世纪中人们讨论的那种苏格拉底的“神秘性”和“奇异性”——但在近几个世纪来却又不再讨论了。我们虽然不能完全证实他的方法或者实践的内容，但关于无知的这一私人方面的意义，则有着一些非常有力的线索。首先，在《斐多篇》中，他说“正确地实践哲学的人是在作死亡的练习，他们是最不怕死的人”。[①]他这句话和别的有关言论，指的是哲学的实践可带来对肉体和自我的超越，能够坦然接受较低意义的我的局限和死亡。第二，对话中有几篇都提到苏格拉底“走神”或者完全沉浸于沉思之中。例如在《会饮篇》中，苏格拉底因为站在邻居的门廊上以致迟了参加饮宴。有人建议说打扰他一下吧，但讲述者说，“你还是别管他吧，你知道，这是他一贯的习惯；他不管在哪里，总要离开大家，然后站在一个地方不动。”[②]这篇对话后来还提到他有一次就这么站了整整24小时。

也许除了透过《国家篇》中柏拉图关于沉思的述说之外，我们找不到苏格拉底在这些时刻到底干什么的记述，但我们确实知道“站立”是苏格拉底生活中重要的一部分。关于这一神秘经验的内容，我们在《申辩篇》中找到了另一条线索：“我有一种神圣的、超自然的经验。……它在我童年时候就开始了——有一个对我说话的声音……对于这种预言般的声音，

---

① 柏拉图：《斐多篇》，格鲁贝译本，第16页。

② 柏拉图：《会饮篇》，引自《柏拉图对话录》，汉密尔顿和凯恩斯编，第529—530页。

我现在已习以为常了，它在过去一直伴随着我，如果我要走错方向的话，哪怕是极小的事，它也要反对我。"[1]我认为他的"无知"和其他神秘经验或沉思的说明是一样的。这么假设应当说是合理的，因为他沉浸于其中的"无"不是消极的或完全是空的，而是难以描述，在某种意义上乃是万有之源(也许和希伯来以为神从无中创世的意义相同)。在这个方面，我们不难看出苏格拉底的智慧和佛教徒的"无视角之视角"以及空的联系——卡普洛把这看作是苏格拉底的"禅定"。很明显，苏格拉底本人决不是神秘之殿里的陌生人。不过，除了偶尔以"神秘的语言"稍加评论之外，[2]他拒绝描述该殿或者指导我们在殿中该怎么办，这也许对于我们今天来说，是苏格拉底之谜的一部分吧。

第二个部分乍看起来和无知相反。德尔斐神示所的入口上方，清楚地刻着这个铭文："认识你自己。"如果我们不知道我们较低级或有限的意义上的自我，那么我们是不可能开发苏格拉底的无知之力量，或者听到他所谓的内心声音的。在这个地方，我们用得上东方对自我的认识，它由情与智组成。在《斐多篇》里，对话以苏格拉底饮下鸩酒结尾；在这一篇中，他谈到了我们心里的自我的恐惧，把它比作一个小孩："你们好像怀有这种孩子气的恐惧，害怕风会真的把离开肉体的灵魂吹散、消融，特别是当一个人碰巧在刮大风的日子而不是在好天时中死去的时候。"补救自我的这方面的不足，就是要认识心里的这个小孩的恐惧，"天天给他念咒，直到把他的恐惧

---

① 柏拉图：《申辩篇》，丘奇译本，第37、46页。

② 柏拉图：《斐多篇》，第10页。

除去为止。"①

在与情相反的智的方面，认识自己意味着认识一个人所赞同的事物、他的立场、他的生命中的使命。在苏格拉底身上我们从他深刻的使命意识中清楚地看到了这点。他要事奉展示神谕之神，一切都不在话下，哪怕会——以他在《申辩篇》里的话来说——"因事奉神而穷困潦倒"，②更不用说他至死不曾放弃他的社会使命感了。以认识人的存在中理智的一面来认识自己，这在苏格拉底的全部对话中都是可见的；这在于他坚持人只有能够作出清楚的解释，方可证明任何的真知——他不能容忍凭本能或直觉便说拥有知识。他也不能容忍怀疑，或者把"无知"和怀疑论或干脆的不信混为一谈。最后，如他在《斐多篇》所说的，在理智认识的层次上，有必要在灵魂不朽和死后生命等方面"考验信念"，有必要向自己重复信念，"就好像它是化身一样"——尽管"没有一个聪明人会坚持那些事物是像我所说的那样"。③保持某些理智的信念，对于维持至关重要的遭遇的生命，是必不可少的。

不认识"自我"，无知便很容易被歪曲或错位；它会在自我和他人身上被误以为空无一物的寂静，被误以为纯粹是一种癖性或动物的自发性，又或是自我的无声无息地要争取优先的不驯之部分，再或是被误以为不受人主宰的神秘性。而在情和智两方面都认识自我，则是实现完全的人之智慧的必需条件，尽管还不是充分的条件，苏格拉底毕生都在弘扬并引导

① 柏拉图：《斐多篇》，第 28 页。
② 柏拉图：《申辩篇》，丘奇译本，第 28 页。
③ 柏拉图：《斐多篇》，第 64 页。

我们走向这种智慧。

第三个部分是包括了前面两个部分的一种被称为“辩证”的行为和能力。苏格拉底所指的不是对他人所说的进行演练或牢记，也不是为自己而进行繁琐的论证的能力，而是为寻找真理而进行的探讨、商议、与别人的完全的相互遭遇。《国家篇》清楚说明辩证乃是人类最高的本领；它是问与答的艺术，是与他人一起进行主动的、锲而不舍的真理探求，同时它具有直接领会绝对的善的特点——到达“理智世界的尽头”。① 辩证作为进行不断的探求和直接领会善的活动这两者，是苏格拉底著名的“省察生活”的格言的中心：“我跟你们说，每一天都必须讨论善，讨论你们听到我对自己和别人所讲的、所省察的所有问题，这才真正是一个人所能做的最好的事，不作这种省察的生活是没有价值的。”② 这种省察似乎是一种卫生防治法，是一种清除我们的自我所不断产生的认知错误的方法，我们因此而能“知无”并因而在能接受自己的“内心之声”的意义上认识自我。辩证是如此重要，以致苏格拉底警告人们说：“我们不能像人厌世那样厌恶对话。人所犯的罪恶莫大于憎恶理性的对话了。”③

苏格拉底，这只雅典城的“牛虻”，通过使别人和他同样认识无知和认识他们自己来实践他自己的知无知和知自己。他帮助别人获得这种能力的方式，不是通过以理智阐释的形式给出二手答案，而是在一种关系中指导人去为自己发现第一

① 柏拉图：《国家篇》，F·M·科默福德英译（纽约：牛津大学出版社，1945年），第51页。

② 柏拉图：《申辩篇》，丘奇译本，第23页。

③ 柏拉图：《斐多篇》，第40页。

手的真理。因而找到真理的标志不是掌握了理智的对象，而是一种能力和一种存在的方式的活化，是整个人的改变。正是在这方面苏格拉底被比喻成一个催生婆：他把我们置于一种相互关系中，在知与不知、开放与确定的貌似矛盾的共存性中生出我们深层的自我来。完整的苏格拉底式的办法包括在朝向完全的人性方向转变的过程中进行的问与答。① 苏格拉底的最高理想既不是离群索居的冥想，也不是信守正确的信念，像传统时期大多数读柏拉图对话的人所以为的那样，而是世上的一种联系方式。②

因此，苏格拉底的智慧和哲学意味着要做到知无知，同时又要知道构成自我的那种东西，而这是在使别人也能这么做的活动中做到的。这种"人之智慧"——它的实践、它的存在——要求他人参与；它是多元的（但不是相对主义的）、沟通的、发展的。哲学乃是爱智慧，而不是执著智慧不放；它产生于我们找寻它并把它赋予实践的时候。特别在我们这个时代，我们必须记住，尽管理智是苏格拉底的道路和工具，但它不是目的地。理智是工具而非目的，它尽管非常强劲，但毕竟还是工具——到达"理智世界的尽头"的工具。

当苏格拉底的朋友和学生知道他确实要被处死的时候，

---

① 柏拉图：《国家篇》，第 255 页。

② 到底是沉思还是回到世界的辩证遭遇才是柏拉图的最高理想，关于这个问题的研究，见米切尔·米勒："柏拉图的追寻：对《国家篇》中的灵魂和善的思考"，引自《柏拉图研究》，多米尼克·J·奥马拉编（华盛顿：美国天主教大学出版社，1987 年），第 163—193 页。这个问题与苏格拉底早期的和中期的对话之间的不同之联系，以及与苏格拉底和柏拉图之间的不同之联系，见格雷格里·弗拉斯托斯：《苏格拉底：讽刺能手和哲学家》（伊萨卡，纽约：康奈尔大学出版社，1991 年）。雅各布·内德勒曼：《哲学之心》（纽约：班塔姆图书公司，1984 年）。

他的朋友克里托给他想了一个逃跑的办法：苏格拉底可以轻而易举地离开这个要定他罪的社会，在他方平安地度过余生。他拒绝了。这么做会因为淡化和打乱他的使命而违背他对社会的承诺。就这样，最初的非暴力抵制行为，最初的以法的精神之名义来公开对法律条文进行仔细诘问、并甘愿接受后果的行为，以处决而告终。

我想，乔恩·莫林是正确的；他认为苏格拉底的意义被一种自亚里士多德以来即控制了西方文化的"理智主义的偏见"掩盖了（我事实上还怀疑，这种偏见是不是开始于柏拉图，因为柏拉图在试图忠实地介绍他老师的教导时，由于他自身的局限，在《国家篇》及此后的对话中把苏格拉底的智慧变成了一个思想体系）。一直以来，苏格拉底多数都不是被理解为一个人，一种人的最高能力之活的实化，而是被理解为不过是传递被称为柏拉图教条的文字工具。苏格拉底的动力，那种来自他实践的动力，被理智主义堵塞了，但仍未被完全切断；我们尽管受了文化的阻隔，但在他的光辉的吸引下，还不断地回到苏格拉底那儿，吸取我们所能得到的力量。最能说明这种理智主义阻隔的，是传统的西方哲学家——即使是那些声称忠于苏格拉底的哲学家——对类似于"沉思"、苏格拉底式的"站立"、或者任何别的内在锻炼方面的内容和实践的熟视无睹。传统的西方文化把沉思抬至最高的人类活动的地位，而不问此种行为的机制或方法，这确实是奇特的；难怪沉思后来只是意味着理智的改变，意味着思想先于行动——即理智主义。同样令人吃惊的是，西方哲学对于苏格拉底实际的辩证和人类关系的改变力量所给予的关注是多么的少（也许我们在这里能找到现代的女性主义哲学作出的创造性贡献）。

不过，幸好我们这个“后形而上学”的时代有着无可辩驳的证据证明理智论正在破裂，苏格拉底又一次被我们所企及。在后分析、后基础主义、后现代主义嘈杂声音下面——这种噪音显然是那些刚发现了理智的局限、却又没有了解这种发现的积极意义的人发出的绝望抗议——苏格拉底正在悄悄地复苏、再生。为强调这一复苏，我想引用两本著作，因为我觉得它们正是这一再生的生动例子。

雅各布·内德勒曼所写的《哲学之心》开头即提出了“形而上学的压迫”这一问题，意指人类精神的基本部分“在我们的文化中没有被认识或尊重”。[①] 这个问题的产生，是因为“伟大的思想一再失败，不能进入人的心灵”。[②] 这些思想尽管已经出现，但对我们的生活方式却没有带来什么实际的改变。他引用圣保罗的话来说明这一点：“我要行善，但行不出，我要憎恨，却是我在做的。”[③] 伟大思想的失效会带来“内心死亡”的危险——“人变成物”。[④]

内德勒曼主张“哲学”可以补救这种状况，哲学对他来说是和苏格拉底同义的。“精神活动定义了何谓人，苏格拉底就是这种活动的比喻。他是作为人的构成的比喻而存在的，喻示了此时此地的我自己以及我可能的发展。”[⑤] 这种关键的“精神活动”是指通过与自我及他人的辩证式遭遇来提问。这

---

① 雅各布·内德勒曼：《哲学之心》，第3页。

② 同上书，第19页。

③ 同上书，第26页。

④ 同上书，第3页。

⑤ 同上书，第25页。发展对于苏格拉底和哲学来说都是必不可少的，它涉及“觉悟”，关于这点，见雅各布·内德勒曼：《意识和传统》（纽约：克罗斯罗德出版社，1982年），特别是导言部分，第1—11页。

有助于打破错误的观念，在人心内找出一条“德性之通道”，让人接触到一直被压抑着的深层的自我，从而使他或她克服存在于内心的分裂。当这发生的时候，人的发展和完整性便成为可能，因为深层自我（这和终极、和上帝或善是同一的或融合的）的智慧逐渐进人并转变自我。这种转变的重要体验要在某种明澈的专注（入定）里发现，这种专注与宁静、与纯然无杂的谛听或者苏格拉底的“无知”是很接近的。

内德勒曼煞费苦心地指出，苏格拉底或哲学不是一个思想体系，而是一种转变的活动、一种存在方式。他的书的中间部分详述了他自己想加入这种转变活动的努力；而他的书对于读者的很大的价值就在于分享他的实际活动和实践。他不但论证了哲学在今天是有用的，还以他的学生和他本人的生活来向我们说明是怎样有用的。我们可以明白这是怎么回事：苏格拉底“活在”辩证式遭遇中；在这种遭遇中，我们可体验到内心分裂的愈合，体验到回复到真我的解脱。

内德勒曼的书无疑是为普通读者而写的；而罗伯特·E·库什曼的《救治方式：柏拉图的哲学观念》则在取向上更注重学术性。但库什曼甚至更注重苏格拉底的基本点。他在书中开头便说：“作为教育方法，柏拉图的哲学代表了古典希腊思想关于人之拯救方法的最高、最有影响的成就。”① 这个拯救方法是辩证的，它是一种医治之方，而不是外在于遭遇的教条或一套命题式真理：

---

① 罗伯特·库什曼：《救治方式：柏拉图的哲学观念》（查珀尔希尔：北卡罗来纳大学出版社，1958 年），第 11 页。

哲学是一种方式、一种生活，一种让人达到直接面对实在这样的存在片刻的途径。……和终极实在相关的真理拒斥命题状态，它捉不住、装不了。……作为实在的真理不是某种可以从一些人传给另一些人的东西。因而，哲学的功能是使人们对真理持一种正确的态度。[①]

对于苏格拉底来说，知识是一种和德行相互依存的活动；离开灵魂之内在气质或平衡，则不可能理解存在的终极整体。

库什曼认为，柏拉图没有认识到理性单纯的、理论的、或者不计私利的功用。在亚里士多德影响下，这种取向后来在西方文化中占统治的地位，这是由于亚里士多德"受了通过据说具有强制力量的推论而得到的肯定性答案的微妙吸引，结果厌烦了对话，而喜欢陈述的理论"。[②]和这种认识真理的方法相反，苏格拉底的"助产术"主要关心的是"抉择的真理"。[③]

柏拉图从苏格拉底这个历史人物身上发现的，乃是作为知识与德行结合的智慧，这表现在苏格拉底的名言中："决没有不纯洁的能获取纯洁的至理。"[④]和这种认识相对应的实在观是，"永恒通过在人的灵魂中的再现而得到真实的反映。智慧之人乃是根本实在的真正缩影。"[⑤]而辩证则是实化这

---

① 罗伯特·库什曼：《救治方式：柏拉图的哲学观念》（查珀尔希尔：北卡罗来纳大学出版社，1958年），第18页。

② 同上书，第17页。

③ 同上书，第19页。

④ 同上书，第296页。

⑤ 同上书，第295页。

种反映的工具和方法。它通过对错误观念的解除而起作用，而人被自我欺骗的感性因素或灵魂中自我之力量主宰，则是错误观念的来源。提出问题起着改变心灵——即认识之官能——或调整其方向的作用，使它从朝向错误观念变为朝向实在。辩证最终把灵魂带到选择之点上：是生活于实在和人之真我的和谐状态之中，还是生活于内心无尽分歧和挣扎之中？

理智主义在我们时代的倒塌，使我们有机会接触并实现苏格拉底的不朽。但这个机会需要我们付出努力。它要求我们超越自我对知的自负，要培养诚实谦逊的态度，无论独处还是群居，都能懂得无知。但苏格拉底告诉我们，我们不能通过成为反理智主义者并把我们的理智建构全部抛弃来做到这点，而只能以不同观点来掌握理智的功用，视之为构成我们之有限存在的、已被考察过的职责——认识自己。苏格拉底的救恩也许就在于他向我们说明，这种存在的方式，如果仅仅被个人独立地谈论成实践，那看来是不可能的，但它恰恰出现在我们进入完满的人际关系的时候。

让我们回到前面的死和再生的主题上。在苏格拉底身上我们确实看到了幸存者的形象：只有当我们的初始倾向和自我意义上的确定性死亡的时候，成为完全的人的途径才打开；要保持此途径的畅通，我们就要向那个终极之源、终极的指导和完满开放，而它们都不是任何的形式所能命名或容纳的。苏格拉底后来一篇对话描述了这种新的存在方式的再生，其言词和开悟十分相像："对这种方式的认识，必定要经过对这个题材本身的长期思虑酝酿及与别人的紧密合作才会出现。时机一到，它便会像烈焰被星火点燃一样，一下子出现在灵魂

之中,并能自我维持。"①

虽然作为一种私人的或预备性的行为,苏格拉底的"神秘"因素大部分还未被人所知,它所准备要达到的东西却恰好就是苏格拉底的对话所显示出来的。苏格拉底很少谈及神秘的一面,也许是想说神秘自身的和在辩证之中产生的、或者说从联系而非从孤立中产生的真实无虚、分毫不缺的"神秘"形式,最终是没有分别的。产生于完全的、显然又是人的遭遇的转变力量,才是这些对话所关心的;这种人的遭遇是在这种对话之中、并通过它们发生的,即使对于我们作为与之相去了漫长岁月的读者来说也是这样。就我们这个探讨而言,其意义是十分明显的:真正的和或熟的精神性,其标志不是超然的、他世的纯洁物,而是完全入世的。在苏格拉底身上我们遇到了完全的人之存在的光辉,它只能在与他人相关时出现。这种光辉中便具有神性的存在。

① 柏拉图:"书信:VII",引自《柏拉图对话录》,汉密尔顿和凯恩斯编,第1589页。

14 作为基督的耶稣

在这一章里，我们希望能像与苏格拉底相遇那样，把与耶稣相遇作为一个光辉的事件。由于在前面的一章里我们已论述过神秘的基督，因此在这里我们需要把重点放在神秘的耶稣和历史的耶稣——即一个既在西方历史上曾一度出现的真实的人，同时又是一个出现于整个历史中的人——之关系上。

在历史上，耶稣出现之前的那段时期有着圣经学者们称为“期待弥赛亚”的特征。希伯来人认为他们的时代并不悠久太平，而是一个暂时的时代。这就产生了这样的希望和期盼，即上帝会干预和解决混乱以及似是而非的问题。大部分人都期盼这壮观的景象：具有无穷力量的弥赛亚，驾着金色战车从天而降，谴恶惩奸，使一个摇摇欲坠的社会重新充满生机。但相反，他们得到的只是一个婴儿，他在马厩中出生，长大后成了一个木匠。他后来开始和人们来往交谈，教给他们新的生活方式和新的精神，这把所有既定的社会秩序拦腰斩断了。他带来的信息可以简单陈述如下：我们尽管不配，但仅仅因为蒙救恩而得救；那些寻求自救的人将迷失，而把自己交给救恩

的将得救;救恩和爱是一样的;这个教导不是来自作为人的耶稣,至少不是来自人的通常思想方式,而是来自"那位差我来者"(约翰福音,6:39)。

教义是这么说的。但耶稣是中心,是真理的所在;每一样重要的事情都总与这个人有关,与他曾经做的、他当时是谁、他现在又是谁有关——与他实际的、恒存的生命有关。

历史记录向我们说明,在耶稣身边聚集了一帮信徒和一群跟从他的人;和苏格拉底一样,他因对当时的社会权势威胁甚大,结果被处死了。此后出现了各种各样的关于他复活和重现的传闻,在所有这些上面又形成了各种各样的解释。

基督教这一新的宗教因耶稣的神性而骤然兴起,并进入了罗马帝国的文化结构之中,因为这时的罗马帝国物质强大,精神却空虚。在耶稣被钉十字架后的四个世纪之后,尼西亚公会议和卡尔西顿公会议召开,决定了耶稣作为基督之意义解释的可接受范围,确立了真经和罗马天主教会。这是弥漫于整个中世纪并被大加发挥的正统之道。新教改革运动对这种发挥的解释提出挑战,但不是针对这正统本身,而是试图回到耶稣原本的训导和意思上,特别是回到信徒个人直接的而非经过中介的祈祷上。在近代时期,随着这个正统的衰弱并蜕变为背景,随着个人和社会越来越相信科学的假定,新教逐渐失去了它的基础。如此而留存下来的基督教通过宣教活动传遍了整个世界,并随此产生了众多而混乱的解释,在20世纪的文化状况之中,情况和基督教早期的几个世纪越来越相似。

由于没有了正统之道的照临,各种解释又常常是相互冲突的,我们因此面对这样的问题:耶稣是谁?一个了不起的神

秘人物？上帝之子？以人之形貌出现的上帝？人的榜样？狂热之徒？许多人都希望通过不厌其烦的考古学和文献研究方法来得出一个明确、客观的答案，以及在像死海古卷和纳格·哈马迪古卷(Nag Hammadi Library)这样的新资料的发现中找到答案。但疑问依然存在，甚至似乎因为收集到新的资料而愈加迷离了。耶稣依然是一个拯救的神秘，是一个有点荒谬的故事；一些信徒还承认——像3世纪的德尔图良所承认的那样："我信是因为它荒诞。"在当代，威廉·约翰斯顿在思考耶稣之神秘性时，提到了一个和基督徒一道工作的禅宗大师所说的一个公案："你划十字是什么意思？"①

我们确实很容易完全放弃对历史的耶稣的讨论，而把重点放在宇宙的基督和个人的神秘主义方式上，但如果这样做，我们就会遗漏一些重要的东西。耶稣不是凭空创造的，也不是一个脱离肉体的原型。曾经有这么一个人活过，这是非常清楚的；他作为一个历史人物而不是一个无形的训导出现在整个西方历史上，这有着重大的意义。他的容貌和十字架一遍又一遍地出现在西方历史的深层背景中，给人以力量。②保罗在《新约》中这样描述这种出现的本质，即耶稣的"永存"："我已经与基督同钉十字架，现在活着的，不再是我，乃是基督在我里面活着；并且我如今在肉身活着，是因信上帝的儿子而活。"(加拉太书，2:20)耶稣以他真实生活的神秘和他在历史

---

① 约翰斯顿：《寂静之音》，第17页。

② 关于耶稣在西方艺术史中的面相的描述，见马里恩·惠勒编：《他的脸：基督在艺术中的形象》(纽约：钱埃利昂图书公司，1988年)。关于耶稣的形象对西方艺术、文学、政治、经济的历史影响之研究，见雅罗斯拉夫·佩利坎：《历代的耶稣》(纽约：哈珀与罗出版社，1987年)。

上的不同容貌而长留于历史上。他也长留在基督徒的感受上，只要他们为其堕落和因自我中心而拒绝救恩而忏悔，同时承认保罗关于基督活于他们身上的宣称。[1]因为正如保罗所说，基督徒"身上常带着耶稣的死，使耶稣的生也显明在我们身上"。(哥林多后书，4:10)

意义从哪里去找？在教义里还是在生活里？在"理论"中还是在"实践"中，还是在相辅相成的两者中？耶稣以这两者的意义出现在西方的历史上。抵不住只着重教义的诱惑而却忘记了生活，那就是忽视道成肉身和钉十字架。我们过去从没有"客观地"认识这两个事件(像我们最终认识"泰坦尼克号"沉船那样)，它们是贯穿于西方历史和经验的从不间断的真实。最简单的事实就是，耶稣的生活对于我们的祖辈来说曾是十分重要，如果仅仅因为我们对这个历史人物的把握达不到当代的科学和新闻的标准，而断定他不曾存在、或者他在所谓的历史时间之体里的存在是无足轻重的，那就是典型的现代愚昧。如果只取教义而忘记生活的光辉以及它提出的问题，那就会有基督幻影说的危险，这一异端否认了耶稣的人性，认为拿撒勒人耶稣只不过是上帝的外衣。没有道成肉身和钉十字架，复活就不可能发生。

宇宙的基督教导的是神秘主义，这像约翰斯顿所说的那样，是指在内心与神性的合一。历史的耶稣之化身表明，对他人的爱的呈现是精神实体和实践的最高、最完全的形式。神秘主义和表现两者不可分割；这是完全的道成肉身。

---

① 关于这一双重自白——个人的奋进与沉沦——以及它对现代世界和我们今天的世界的影响，其研究见格伦·廷德："离开上帝我们还有善吗？——论基督教的政治意义"。

道成肉身、神性作为人而在人的处境中完全的投入、训导和生活的融合,其意义是最难理解的。有人会说这种理解是不可能的,或者干脆指着西方美术史上耶稣的形象作为最好的回答,而不求诸于理智化了的教会信条和神学。神性和生活的融合在我们的生活中——即让基督"在我里面活着",就更难实现了。尽管这都不容易,但耶稣说过,在我们最深的经验范畴中,这不是异质的。只要我们能够抵御诱惑,不逃离和否定我们心内那一块与耶稣的宣告一致的地方:"上帝的国就在你们心里"。(路加福音,17:21)

不过《新约》中这句话经常被翻译为"上帝的国就在你们当中"(The Kingdom of God is in your midst)或"就在你们中间"(among you)。[1] 在这一奇妙的翻译歧异中,我们看到了历史的一面和宇宙的一面的同一,生活和教义的同一。我们可以用一则故事来指出"在你们心里"和"在你们中间"的同一性之意义:

在旧约时期,上帝创造世界,从世界的上方或外面来做工作。作为超越的创造者和指导者,上帝"照着自己的形象"来造人(创世记,1:27),并给了他们一条戒律,但被他们在最初的自我肯定和不顺从的行为中破坏了。上帝为这一不顺从的行为,把人从原来的纯真乐园中赶落到有善恶知识、劳苦、离开"生命之树"的世界上。在确立了这样的世界状况和人类处

---

① 例如,在英王詹姆斯一世钦定《圣经》英译本和英王詹姆斯一世钦定《圣经》新英译本,以及美国标准译本中,"路加福音"(17:21)被译为"上帝的国就在你们心里"。同一句话在下面被译为"上帝的国就在你们当中",见《圣经》美国标准新译本和标准译本的修订本。新国际版把模糊性完全表现出来,把这句话译成"上帝的国与你们同在"。

境之后，上帝继续在外面工作，给人类定下戒律，惩罚违戒行为，通过无条件的拣选来与人立约。历史展现为上帝和他选中的人之间的这种关系之发展。

然后上帝改变了人的境况。因为"上帝爱世人"（约翰福音，3:16），他化身为耶稣基督。这一行为根本地改变了实在本身的结构，它是一个新的创造行为。上帝通过不可思议的自我否定，成为肉身的人，完全入世（尽管他同时仍保持"彼在"的姿态：作为基督教三位一体的圣父，及作为圣灵或智慧——内在但没有形体的"女性的"一面）。

作为基督的耶稣不是按他自己来行动，而是"照着父对我所说的"来行动（约翰福音，12:50）。耶稣是一个完全向神圣开放的人；他是一个完全透明的通道，上帝通过他进入世界并呈现于世上。在这个有本体意义的事件中，上帝向人表示了他的根本选择，他对实在之结构的改变。因为基督成为"新的亚当"，人类存在的境况改变了：从道成肉身的那刻开始，神性不是通过上帝外在的、超越人之范畴的独立行为进入世界，而是通过人的行动和关系，通过普通的人及与人相关的事物进入世界的。由于耶稣即基督，上帝通过让人成熟而"拯救"世界，现在能不仅依照永恒的圣父之律法而行动，还能通过内在的"圣灵的律"（罗马人书，8:2）而行动。因为这个事件，人类行为——特别是"虚心的人"（马太福音，5:3）的行为——成为通道或门廊，上帝通过它不断进入这个世界，"与我们同在"。

因为基督即耶稣，我们知道了该做什么；我们需要让上帝通过耶稣因而也通过我们呈现出来："无论在哪里，有两三个人奉我的名聚会，那里就有我在他们中间。"（马太福音，18:20）这通过耶稣基督的苦难和死成为可能：耶稣作为被献祭的

羊，献出他自己以赎我们的罪。他承诺，如果我们的行为不是出于外在的戒律，也不是出于救自己的自私考虑，而完全是通过信仰，我们就能得救——奇妙的是，这和我们老老实实地做人，接受我们被上帝所爱和所救的不可思议的事实是同一回事。

在耶稣即基督中，有的是完全的道成肉身，神与人之间没有差距，在终极面前完全透明。无论在空间上还是在理智的建构上，神性不会被错置为某种"彼在"的事物，可以没有"宗教"，可以没有超自然的世界。神的训导不会被从事件中抽象出来——或者从我们成为完全的我这种最深沉的经验中抽象出来。十字架既示意着我们自救之努力的失败，又示意着普遍和特殊的彻底交会；示意着普遍只存在于实际的特殊的直接性中，而特殊的充分实现即是普遍。（也许佛教从轮回中解脱（涅槃）的类似说法能让我们以新的角度来看这一点。）总之，我们可以说十字架后出现的是复活，"上帝就是爱"（约翰一书，4:16），其余的无论多动听，也不过是旁枝末节，或者是为此而作的准备。

迪特里希·朋谔斐尔，这个被纳粹杀害的基督教牧师，曾写过一些关于"无宗教性的基督教"的文章，对上帝"在你们当中"和"在你们中间"的同时性、宇宙性和历史性的相会、神秘论和"只为他人存在"的同一性作出了精辟的论述：

> 上帝是谁？首先不是对上帝的抽象信仰，如信仰他的无所不能等等。这不是真正的对上帝的体验，而是俗世局部的扩展。要与耶稣基督相会。改变所有人类生活的经验来自"耶稣只为他人"这一事

> 实。他的“只为他人”就是对超越的经验。正是这种至死不渝的“只为他人”，才是他的全知全能和无所不在的基础。信仰就是进入耶稣的存在之中（道成肉身、十字架、复活）。我们和上帝的关系，不是一种和所能想象的最高、最好、最强大的存在的“宗教”关系——这不是真正的超越——而是通过进入耶稣的存在，在“只为他人存在”之中得到新的生命。超越的存在不是无止境的和无法企及的辛劳，而是近在咫尺，在任何情况下都伸手可及。①

人的关系乃是终极的处所，是庙宇，是神圣之地；我们在身边的人的眼中可见到上帝。唯有在这个地方，我们才能回答约翰斯顿那个禅宗大师提出的十字符的意义是什么的公案：答案就是对他人满腔爱心的存在。本世纪的犹太作家马丁·布伯，曾对这种生存方式作了一个最完整的说明：

> **你**以救恩让我遇见你——这不是通过追寻而能找到的。但我对它讲一句基本的话，却是我整个生命的事，是我的根本的事。
>
> **你**遇见我。但我和救恩有了直接的关系。这关系因此是同时拣选与被选、被动和主动。整个生命的行动必定走向被动。因为它要去除所有的片面行动，因而也要去除任何的行动意识，因这种意识总要依靠有限的努力。

---

① 迪特里希·朋霍斐尔：《狱中书简》，第381页。

> **你**—我这句基本话语只能从我们的整个存在来说。要凝聚融合为完全的存在，靠我是永远做不到的，没有我也是绝对不行的。我需要一个**你**才可生成；成为了我，我说是**你**。
>
> 所有真实的生命都是相遇。①

耶稣的生命说明了这件根本的事是什么；他的生命不只给我们"设立了一个榜样"。这件事就是我们自己的存在，耶稣教导我们要进行祈祷或参悟，对他人要真诚相向，而这些最终都是不可分开的，都是一回事。

从世界的角度来看，最持久的基督教圣礼是要咽下神，这是非常古怪的。现在让我们暂且来赤裸裸地看看它的本质：基督徒吃他们的神。耶稣的身体和血就是面包和酒，它们属于这世上最容易消亡的圣像，远甚于金、石或木头。但和别的圣像不同，面包和酒不摆在祭坛上；在道成肉身的奇妙过程中，它们被我们分享，被我们吸收、消化，然后迅速传遍我们的肉体和精神。

① 布伯：《我与你》，第62页。

15 死亡与再生

我们在本书的第二部分对西方传统所进行的探讨是一段旅程。回顾我们走过的地方，并纵览别的曾走过这片荒野的人的报告，我们似乎可以作出这样的结论：我们这个时代有一个明确的发展过程，通过它，我们人类可以达到一个高尚的境界，这一境界可成为我们的生命中的有效力量。它和苏格拉底及耶稣有紧密的联系。

这个发展过程可以概括如下：人类首先对世界境况的实情产生醒悟，包括和那些在过去被视为“他性”的人的相遇，进而产生这样的观念，即认为整合或包容为解决我们后传统之混乱的办法。我们首先发现“对话”(或者说“参与”)是一种具有显著的西方特点的整合方式，进而经验了西方历史上以及今天世界上的对话存在方式之失效或死亡。我们首先对内在性和不死性(survivorship)偶有体验，进而因为无法持久地说出或身体力行这些经验而痛苦。我们首先认识到苏格拉底、耶稣以及我们历史上的其他不朽的人的奇异的再生，然后发觉我们最初认识他们的方法使他们成了“神秘的人”，脱离了现世的生命，进而发现他们存在于我们自己的经验中，甚至在我

们与他人关系中完全地展现人性时，他们和我们成了同一体。

我们发现，认识西方的智慧并不像传统时期大部分时期所认为的那样，是认识某条特定的教条或一种思想方法。思想方法对于我们在生活中的立场而言，固然非常重要，但还有一些更重要的东西。我们所寻求的智慧乃是超越思想的，它尊重思想，但不崇拜思想之对象。

但这并不是说认识轻而易举。因为要认识西方的精华，只有经过精神的发展后才可能，这种发展产生于人类的死亡和再生的本质经验。因此认识西方的智慧更像认识一个发展的过程——一个成熟的变化、一种培养或教育的方法——而不像认识在过程中出现的任何具体的思想，哪怕它们对于方向的确定和过程的稳定具有重要的意义。很多人因为下意识地觉察到这个过程要求我们付出的努力而逃避了它，有些人卷人了无休止的关于"哲学的目的"的论辩之中，有的甚至遁人更怪异、教条主义色彩更浓的相对主义论断。在我们这个时代，到处充斥的相对主义以及它的表现形式，如消费主义、精神麻木、投机的个人主义等，看来就是精神发展的主要障碍。

然而，在这些障碍之外，现在的后传统状况也使我们能够直接加人人的转变这一重要活动之中。我们现在可以看清这一重要的转变活动的意义，而这在整个传统时期里都为理智主义或基础主义所掩盖，正如今天的相对主义一样。对理智建构的迷信使我们看不到这个事实，即西方传统产生于苏格拉底和耶稣的死和永生，并以此为基础。如果我们真正地经验传统的终结而不是简单地让自己麻木下来，那么这种遮蔽就会消解，我们就能够不再懵懂无知地生活。这种可能性，尽

管起初显得别扭,将随着我们取得置身于西方传统的体验而产生,我们将认识到西方传统的整体——由它的开始、到它的展开、直到现在它在昏睡与狂热之间摇摆不定的状态——是和我们自己深层的经验一致的。作为经历过死亡的人,我们心上实现了大宇宙的和小宇宙的同一,而再生可以通过这种认识而产生。我们这个后传统处境充满可能性,不过因而也是危险的。

让我们来看看小宇宙的活动。自我和西方传统达到同一,只有在我们旧的方式死亡或无望之后才有可能,这包括我们试图从固定的、理性化的形而上学领域中捕捉实在的方法。再生的初期会有一种舒缓的感觉,重新发现了生存这一事实的美妙,发现了生命的馈赠品质,这种发现有时还是兴高采烈的。我们直接触及到深藏于我们的生命力,感受到它与那种通过我们表现出来的大实在之力量的结合。这种内在性经验使我们重新发现了神秘本身乃是人的能力的根源,而这种神秘是我们的前辈在很长时间里都不认识的——自从苏格拉底和耶稣的不朽被理智主义掩盖以来都不认识。

在我们这个探讨中,对神秘性的重新发现最初表现在我们把耶稣基督不是作为历史的耶稣、而是作为神秘的耶稣来认识的。在威廉·约翰斯顿以及另一些站在这个发展阶段上说话的人身上,我们看不到他们对宇宙的基督之描述和神秘主义总体之描述之间有什么差别,这颇能说明问题。(今天在对苏格拉底的后现代解读上,常常也出现类似的情况;他不是以他完全的特殊性、而是——以菲利普·卡普洛的著作为例——以一个"习禅"的人而被理解的。)在总的意义上,神秘性是指人以之进入生命中非凡的或"巅峰的"时刻的普遍能力,

它为此而最先为我们所注意。

但这一阶段是很短的，随之出现的，是另一个人们今天常常摆脱不了的阶段。这就是虚无主义，它经常潜伏在这个时代的相对主义之中，它的全部意义通过尼采一句令人不寒而栗的话中显示出来："人类将冀盼虚无，而非没有冀盼。"① 虚无主义证明了在传统的意义和价值结构消失的困扰处境中神秘主义的不足——指缺乏理解和约束的神秘主义。这是我们这个时代中最危险的失落或无家可归的形式。如果这样来理解，那么西方的本世纪成为"后形而上学者"和"反基础主义者"的知识分子最容易受困于这个阶段，就没有什么令人惊诧的了。他们借"冀盼虚无"来表达对形而上学或精神维度之失落而感到的混乱、愤闷和绝望。这种对虚无的冀盼以它令人不快的反逻辑之逻辑盘桓不去，直到像京都学派一次又一次所指出的那样，有一对无的彻底体验为止。这通过以下两种方式之一种出现：要么通过自我的解体，要么通过醒悟；要么通过意志的湮灭，要么通过意志为空所改变而产生之开悟；要么通过法西斯主义，要么通过觉悟。

如果我们凭借无论何种幸运的见识或指导，而能经过虚无主义的风暴，那么下一个阶段将是与苏格拉底和耶稣的完全相遇，体验他们的"神秘主义"的深刻意义——这表现在为芸芸众生而存在于平常之中。这种西方特有的神秘主义在我们与苏格拉底和耶稣完全地联系起来时，便向我们展开，他们

---

① 这是尼采的《道德体系论》里的最后一句，引自弗里德里希·尼采：《悲剧的诞生和道德体系论》，弗朗西斯·戈尔芬格英译（加登城，纽约：道布尔戴出版社，1956 年），第 299 页。用这句话的影响去解释我们这个时代，例子见威廉·巴雷特：《技术的幻想》，第 219 页；布鲁斯·威尔希尔：《大学的道德崩溃》，第 1 页。

不再是外在于我们或高高在上的指导人，也不再是一般意义上神秘主义的榜样。在这种完满关系上，我们可以在心内以及在与他人的关系中与苏格拉底和耶稣相遇，不再是在关于“非凡的”、而是在关于平凡事物的启示中与他们相遇。正是在这个回归的阶段上，普遍与特殊在人存在的光辉之中偶合了。当我们学会在对话中听出苏格拉底的“预言声音”、在为他人而存在中进入“耶稣之生命”的时候，具有独特的“西方”色彩的事物也与“人性”偶合了。

再让我们来看看大宇宙的情况。就整个文化的原动力而言，我们看到，在整个西方历史上，人类通过与苏格拉底和耶稣完全相遇而走向成熟的机会不时出现，我们可以视之为西方历史潜在的活力。对人类成熟的发展之认识并颂扬，在那些得到文化的承认的时候和地方被称为“自由主义”。但这一活力在西方历史上常常遭到遗忘、扭曲、或者错位——甚至死亡和再生这一重要经验也常常在我们生活的紧迫与复杂中被遗忘。

臻于自由的可能性之所以失落，其主要原因是走向成熟所要求的努力实在是极其艰难，我们曾经描述的存在方式，正如约翰·S·穆勒所说，只有那些“心智成熟”的人才能得到。

在我们这个后传统时代，逃避成熟或使之错位的主要形式是相对主义或虚无主义（还有它的法西斯式威胁），而对于传统时期的西方人来说，则是理智主义。理智主义试图在思想的公式构建中，捕捉十分自然地不时来到我们身上的明澈时刻或人性的完全展现，但想把握确定性和控制的欲望掩盖了成为完全的人的愿望。在整个传统时期，理智就像一只手，它要把握经验，并把经验放置在离我们或远或近的地方；它使

死亡和再生的经验远离我们，同时又在前景上构造绝对知识的体系。因而产生遮蔽；无怪乎今天一些后传统主义者变得如此暴烈——因为有一种被愚弄和被出卖的感觉。“哲学”不再是像苏格拉底那样向我们提问，让我们进行转变性的对话，而是自我运作，视理性为目的而不是通往转变的工具或途径。“神学”也不是给人们提供实践的指导，而是在正确解释的幻影的引诱下，离开了它应该解释的。哲学和神学一起离开了我们共同的人性，不愿与我们为伍而宁可安身于抽象之中。

展现完全的人性这种经验极少出现，但尽管如此，西方文化在整体上却没有给它以有力的支持，也没有让它为文化自己服务。这个经验没有找到和它相适应的解释或者思想和谈话的方式，也没有找到某种仪礼和戒律，让幸存的经验从一种不寻常的现象渐渐成为我们普通的存在方式。主要是通过理性化的错位，苏格拉底和耶稣一直都“在彼”，处于无法企及的、非凡的、未来的领域之内。在我们这个探讨中，我们已看见了机会出现和得不到支持这个主题的三个变化：苏格拉底和耶稣的出现，继之而来的是西方思想主要模式的确立；17世纪出现的对民主之宗教意义的经验和洞见，继之而来的是放任的个人主义和科学的客观性；20世纪出现的幸存的经验，继之而来的是尼采式的虚无主义和法西斯主义。

但当每一次完全的人性之展现的经验照亮一个时代或哪怕是一个社会的时候，这个世界总会透进一些光明，总会出现一些类似进步的事情。为了真切地认识我们这个时代的幸存经验，我们必须借鉴过去，以免重犯错位的错误。在积极的意义上，过去以及他文化之智慧在这个时代都“可得到”，这让我们通过与死亡和再生之经验的对话，可以按它在其他时间和

地方所发生的样子来忠实地认识。我们必须时常提醒自己脚踏实地——这指“实用”的积极意义——把重点放在人存在的整体上而不要仅仅放在理智方面。这就要求我们在对话中，要关注人性能完全展现的条件，关注能使这种展现进入记忆中的解释，关注能育成这种展现的戒律，还要关注我们赖以超出思想和自我意识、达到普遍和特殊之光辉的同一的各种行为。

我们的每一次呼吸，都能吸进一些苏格拉底和耶稣曾呼吸过的原子。在我们共同享有的地球上，我们吸入空气，摄取我们生存所需的东西，排出不需要的物质。苏格拉底和耶稣并不比我们现在的一呼一吸遥远。

不过，作为像我们这样一种生物，离开这么一个困难的、要小心翼翼地走向完全成熟的变化过程，我们便无法进入和苏格拉底及耶稣有密切接触的存在方式。在此变化之中，对我们实际的经验和实践的关注是关键。不过我们的思想和解释也同样关键。因为，如果我们的思想认识不了苏格拉底和耶稣道成肉身之真实，如果我们不对此作解释，如果我们在努力达到生命中所需的控制和持戒的要求的时候否定道成肉身，我们便无法达到人性的完全实现。我们的生命和行为都需要合适的解释的支持。

在我们的后传统时代，尽管现代的控制欲望带来了生态的、技术的、政治的后果，使我们面临来自“冀盼虚无”之湮没的威胁，但我们仍然有着大好的机会，有着成为完全的人的机会。这些威胁着我们的危险同时也为我们提供让我们走向成熟的视野和机会。当我们完全认识我们的先辈对地球上的生命干了些什么的时候，当我们认识到在传统时期作为“他性”

存在的事物的尊严的时候，我们便得到了这种视野和机会。这样，我们便来到了我们这整个探讨的大胆提议面前，即通过普遍地与他性遭遇，尤其是与东方传统的遭遇，西方复兴的可能性将更大而不是更少。但是，我们要再一次指出，如果没有忠实于道成肉身之真实的解释和戒律，这是不可能的。

本探讨剩下来要做的，就是要尽可能多地为联系的存在方式提供实体：使联系的景观在我们每一刻该怎样做和成为怎样的人方面，有更深的根据和更接近我们。这就要求我们径直回到实践上。

毕竟，虚无主义以及随之而从法西斯主义中产生的个人和文化的湮没并不是唯一的选择，这在我们周围丰富繁多的生命中显得很清楚——只要我们放手征询它们。单纯从逻辑中、或者从法西斯主义之脱离形体的理性中产生的湮没，是一种微妙难辨的威胁，它是从我们对偶然的、似是而非的事物的不耐烦中以及我们生命和实践的不完善中滋生的。我们在平凡的世俗中的生活是我们最大的挑战。在这一点上，苏格拉底和耶稣可能帮了我们意想不到的忙：他们不同，却又相会。因为他们不是一样的；他们尽管有显著的相似之处，但他们并不一致。他们在我们多元的传统活力中对话，一方强调理性和人的努力，另一方强调信仰和无执。苏格拉底和耶稣之间的张力和对话，也许可以把我们从不是冀盼虚无、就是没有冀盼的焦虑中解救出来——激励我们走出这种致命的对立，从平凡中寻找复兴的机会，在我们的实际生活中尽力和他人联系起来。

第3编

联系即实践

我们既不能再仅仅满足于作为西方模式世界宗教的父性的基督教，也不能再仅仅满足于作为东方模式世界宗教的母性的佛教。为了提供给我们一个真正的"家园"，父亲和母亲都是需要的。但这也不能看成仅是基督教和佛教的混合。我们从基督教的神秘传统中可以看到，它并非完全没有母性的、接受性的一面；而佛教，从日莲的观点来看，也并非完全没有父性的、重正义的一面。不过，无论在基督教还是在佛教之中，这两个基本方面都没有得到彻底的、和谐的实现。但为应付"世界"彻底变化的内涵和随之而来的人类困境，佛教和基督教两者都必须破其各自的西方—父性和东方—母性的结构。每一个宗教都必须发展和深化自身，以成就为一种普遍性的世界宗教形态。

——阿部正雄

不要以为你意识到的就能被你的意识把握，成为你的知识。无法被人感受的事物，尽管可以刹那实化，但不是显露在外、让人一览无遗的。我们无法知道它的面貌。

——道元

自古以来，"自我保护乃生命的第一法则"就是人类的生存原则。但这是一个错误的观念。我要说，他人保护才恰恰是生命的第一法则，这是因为如果我们不关心保护他人的自我，我们就不能自我保护。人如果不努力提高他性关注的修养，则一切皆乱，这是宇宙的构造使然。……我们是幸运的，因为我们最深的道德意识是和我们的自我利益相吻合的。

——马丁·路德·金

16 对话和发展

I

我们现在回到了原来的问题。西方在历史上的今天有一种生机窒息的现象，它缺乏热情，没有持久的指导思想，在文化的最根本处出现空白，以致处于危险的漂浮之中，一时自我菲薄，一时又过激失度。在漂浮之中，很多人的关注点被降低至自我利益和个人生存之上。但人们对此并不留意，因为我们大多数人的心思都被放在工作之上而不能解脱——各种安排，各种细节，无休无止，我们尽一生的生命都无法应付。在这种令人不快的环境之中，人们很少注意到我们潜在的问题是一个看不到或得不到深层的力量之源的问题，是一种文化之熵，有人称之为“帝国的沉睡”。①

我曾经就世界观来论述这一状况：事实就是现代的西方生活方式正在过去，而新的生活方式仍没有完全出现，就大范围而言，人类历史上的传统时期正为后传统的全球时代所替

代。很明显，西方这个令人沮丧的境况的一个主要因素，就是我们时代的不稳定的过渡性质。环境已产生了极大变化。我们现在生活在马丁·路德·金所谓的“世界家园”之中，组成世界社会的全球各民族生活于一个单一的、相互依存的系统之中。[2]我们正是在这个地方发现日本人宣称拥有一个精神综合体，它能“为正在形成的世界——一个超越东西方之不同的统一起来的新世界——提供思想的基础”。作为最初几代的世界公民之一，我们看到我们的东方邻居确实没有遭受瘫痪或者疾病之苦。他们生机勃勃，仿佛得着历史之能。

II

根据他们最初的宣称所表达的意义，京都学派在本探讨中提出的综合体既不是一个静态的公式或者观点，也不是一种我们应当归附的外国文化取向。相反，他们所提供的是东西方遭遇的基础，通过这种遭遇，西方人可以重新利用和重新振兴自己的传统，同时可以吸取东方的智慧，把日本人以及其他人作为一个业已全球化的世界里的公民而与之相遇。西方的复兴有三个要素。

第一，与东方的相遇起初可能会有一个波动的阶段，但它提供了让我们认识自己传统之精华的机会。这种认识令人兴奋，因为与东方的相遇促使我们去寻找和把握西方的理想，从

---

① 彼得·马林：“人的收获”，载《琼斯妈妈》，第35页，1976年12月，也收于我所编的《超越危机的生存》，第223页。

② 金：“世界家园”，载《超越危机的生存》，第74—90页。

我们当前的内心恹睡状态中振作和苏醒过来。这是一个良机，让我们解决第二章里讨论过的资源混乱的问题，即世界文化资源的问题。这包括我们自己的文化资源，它们在这个后传统时代里离我们似近还远。

通过肯定我们自己的传统、同时进一步和曾被认为是他性的事物相遇，这种振兴西方的方式应该与后退而为保守的方式区别开来。我们不可能通过我们时代的新保守主义和基要主义的保守主张和意见来充分认识并欣赏西方的精华——更不用说实践或体现它了，这是显而易见的。他们也认识到世界观是问题所在，但想以"后退"来解决它；他们和邪教领袖一样(他们之间只有表面的不同)，想以强词夺理来解决问题，而不是以理服人。(顺便加一句，这是一个非常基本的西方的概念区分，是我们最良好意义上的威信和社会的源泉：这就是以理服人、而不是胁迫顺从的关系的理想。)

我稍后将回头来谈谈传统之再利用的内容，但现在我要说的，还是与东方的相遇使人们有机会以新的方式来认识我们的传统。

在后传统时代，文化的相遇对东方也有相同的作用，而且这实际上是东方活力的一个主要因素。越南佛教和平使团(Vietnamese Buddhist Peace Delegation)的领袖释日杳，现在也是美国禅学界很有声望的教师和活动家，他证明了这点：

> 佛教在20世纪的许多亚洲国家中获得再生，应直接归功于西方学者的工作，他们在其研究探索之中，表现出对佛教艺术和思想的向往。正是他们帮助亚洲人对自己的文化传统重新树立了信心。禅佛

教现在也正发生着同样的事。因为西方人对禅感兴趣而使许多东方人回到自己的精神传统中去。①

应当指出，这番话是释日杏在这样的事实背景中说的，即“东方和西方一样，都目睹了人类精神的匮竭”。

西方复兴的第二个要素是，与东方的相遇使我们看到并改变我们传统中薄弱的或者得不到发展的方面、又或者在传统时期被排斥在外的方面。特别应该指出，我们看到了东方人声称他们对实在、对人的原动力有更深的理解。面西方这方面的不足，则是因为产生了一个“理智主义的偏见”，因为亚里士多德式的对客观证据和教条答案的偏好，以及后来受到笛卡尔主义的影响，心灵面对更高影响变得狭隘和封闭。和东方的遭遇可使我们越出这个路向，对苏格拉底和耶稣取得更深的认识，并重新利用我们自己的关注人的深处或“内在发展”的神秘资源。这一发展可使我们克服日本人所谓的“个人主义之符咒”，即与周围一切的根本隔绝的——甚至与其肉体隔绝的——肤浅的物质意义上的自我。

第三个要素是，和东方的相遇可以为我们提供一个活生生的、不断发展的背景，让我们创造性地从“他性”所提供的东西中吸取营养。在这个方面，我们目前和京都学派的相遇为世界社会的产生提供了一种理想的形式，使我们有了一个能在其中认识到自己位置的优点并立足其上，同时又能尊敬他

① 释日杏：《禅学要旨》（加登城，纽约：安乔图书公司，1974年），第150页。这段话所出自的论文“人的再生”，也被收入我所编的《超越危机的生存》，第38—49页。

文化和吸取他们最有益的智慧、与他文化发展关系的空间。和京都学派相遇之所以令人满意，是不是因为它和出现在洛杉矶的情况一样？——不同的只是与京都学派的相遇发生在一个更高的层次上，有着更高水平的训练和交流，摆脱了享乐主义的嘈杂和欲火。

“超越东西方之差异”的综合体的思想，尽管在第二部分里曾遭到抵制，但在这里却显得非常迫切，以致西方人要重新利用和重新回到自己的传统中。但是，当我们乘坐我们时代的超越文化意识的飞机、在正在形成的新世界背景下与东方相遇的时候，如果我们的眼光能越过目前而往前探望，我们就能看到，在走向人类历史上从未出现过的、完全的人性展现的成长道路上，还有着巨大的发展空间。我们可以看到“他性”，并把他性包容过来，而这在过去是被完全排斥的；除了“东方的”悟性之外，我们还可以得到“阴性的”东西、得到右脑、得到史前的完全之人性的维度。整合或包容的工作也同样适用于东方，虽然他们达到普遍性的工作不同于我们；这样的工作使我们走向更完全的普遍性和更完全的人性，而不排斥精神或肉体。

III

但这里产生的一个问题是，在我们自己的生活分解为相对主义的一团混乱之前，我们能把多少的他性容纳至它的整体中。我们必须维持以下两方面的平衡，即一方面不要紧抱自己的观点，充满戒心，容不得丝毫改变；另一方面不能过分开放，以致因为容纳过多而使整合失败。健康的整合是一

种平衡，是活生生的和不断发展的，正是在这一点上，才能谈得上新的大同——超越东西方不同的将来，谈得上佛教徒成为基督徒以及基督徒成为佛教徒等事。①

我们曾经说过"对话"是一种能使我们维持平衡整合、有助创造发展的相遇和训练的形式。对话在当代远不止用来传递信息。伦纳德·斯威德勒曾多次发起和参与信仰和思想的对话，他非常清楚地指出：

> 未来有两个选择：死亡或者对话。……今天，如果沿着只顾自己说话而罔顾他人的路子走下去，那么离核战争、生态破坏或别的灾难也就不远了。我们必须竭力摆脱自我中心的自语之思想框架，而与他人进行对话，不是以我们在自语中猜测的样子来认识他人，而是按她或他本来的样子来认识他们，只有这样，我们才能避免这种毁灭性灾难。简言之：我们必须脱离自说的年代，进入对话的年代。②

对话的年代表示了范式(paradigm)的根本转变，使我们进入一种不同的、更加成熟的认识实在之结构的方式；斯威德勒说，这一转变是脱离自启蒙时期以来即盛行于西方的认识方式，一种绝对主义的、排斥性的、静止的、自语式的方式。正在出

---

① 关于这种可能性的论述，见瓦尔登费尔斯：《绝对的无》，第63页。

② 伦纳德·斯威德勒："死亡或对话：从自说的年代到对话的年代"，这是他在1990年5月24日于大河谷州立大学所作的演讲，第1—2页。还可参见小约翰·科布、莫尼卡·K·黑尔维希、保罗·F·克尼特、伦纳德·斯威德勒：《死亡或对话？从自说的年代到对话的年代》(费城：三一国际出版社，1990年)。

现的后传统观点要摆脱绝对化(但不是相对化),应当是相互的、动态的、联系的。这种新的(也是更新的)认识来自我们承认有改变和发展的必要,来自这种观念:"实在就像一个置身于一圈观者中央的物体一样。我对这个物体(或实在)的看法和描述是对的,但这不包括别的在旁边观看的人的看法和描述,它们同样是对的。"① 因而,在这种认识实在的更成熟的方式上,我们彼此都需要听取他人的观点,才可以使我们的观点更完整、更深人。

最后,我们可以看到,这种对话式的认识是和我们前面确认为西方传统的活力是一致的。由斯威德勒及别的人提出的对话乃有益将来之模式的观点,也可理解为在多个世纪以来不断闪烁在西方经验之中的亚传统的表现:它是苏格拉底和耶稣的光辉,是怀特海所指的西方历史上的"另一提示",是真正的自由主义,是今天又一次出现的"幸存者的智慧"。但和斯威德勒一样,我们必须强调,这种存在方式要求有成熟的人格,而这在西方的历史上是罕有的,也正是和东方的对话最有益处的地方——它提出的挑战使我们走向成熟,而成熟则是重新启用和维持给予西方以生机的对话式认识所必不可少的。

我们已经看到,东方主张通过空、绝对的无、"无立场之立场"的体验而得到的精神发展可以让我们走向世界文明。西方主张通过对话、遭遇、联系也可以达到同样的理想。从我们这个时代奇妙的东西方互补的观点看来,我们现在可以大胆地提出,这些观点都需要相互肯定另一个,才算是完整的。

---

① 伦纳德·斯威德勒:"死亡或对话:从自说的年代到对话的年代",这是他在1990年5月24日于大河谷州立大学所作的演讲,第17页。

17 实践的转变

上一章的结论正规而抽象，与我们切身的困扰有一段距离。而在个人挣扎的境况中，具体和抽象相分离正是问题的所在。

在整个探讨中，至此为止我尽管就什么是京都学派的“无立场之立场”的意义说了不少，但关于该学派的具体内容实际上却说得不多。所以我不知道京都学派是否被完全了解？我也许应当更详细地说说我在理解京都学派的著作中的具体经验。

东方文献带给我们的挑战之其中一部分，就是它们几乎都是从实践的角度来写的，这和传统的西方偏爱理论正好相反。这本身就很能说明问题（这可能使人们对西方传统在理论和实践二分之前的多个因素有了新的了解，尤其是苏格拉底的对话和耶稣的生命）。在东方传统里，某些理智挫败是有意的，为的是要在铲除挡在通向真知路上的“理智的根”。这种挫败在结构上通常是三段式的：肯定、否定、肯定——先有山、后不见山、最后山还是山。作为引领读者进入“非二元论”(nonduality)的领域的方式，禅宗的言语包含一些“超出了”通

常逻辑的、貌似矛盾的启发性逻辑。为了打破理智主义或者闭塞、散乱的思想的藩篱，重复、不语、不据前提的推理、谜似的话、同义反复等都是非常常见的手法。这种说话方式和西方的导致必然的理论性结论的理智论辩大不一样。

但在京都学派这里，困难就复杂得多了，因为他们试图"以西方的哲学范畴来表述东方的内观智慧"。这便带来了佛教开悟逻辑和西方哲学范畴的混合——通常是德国哲学范畴，这种混合可以是相当繁琐的。我不能说这是他们有意识地用来表达东方的优越感，但确实在有些地方他们几乎是在戏谑那些严肃古板的德国概念。这种混合不是带来认识，而是叫人头痛。这个困难使我们想起我们在后传统时期中的问题，这就是在文化和个人的生活中以及在哲学中，我们很难区分哪些资料能带来真正的知识，哪些只会带来麻烦。

我们这个时代原著被越来越多地介绍进来，或许通过阅读之后和东方进行对话，会更有成效。目前我正在阅读禅师道元的著作的新译本，他是在13世纪把禅从中国传入日本的人。我想向读者推荐《清露月华》(Moon in a Dewdrop)一书，尤其是他关于实践比知识更重要的教导："不要以为你意识到的就能被你的意识把握，成为你的知识。无法被人感受的事物，尽管可以刹那实化，但不是显露在外、让人一览无遗的。我们无法知道它的面貌。"①

东方重视实践，这提醒我们，在我们绕了一圈对话之后又回到整合自己的立场的时候，如果我们想这种整合是完全的

---

① 棚桥和秋编《清露月华：道元禅师作品集》(旧金山：北点出版社，1985年)，第15页。

和实有成效的，那它就必须不仅是理论的或思想的，还应该是实践的。我们已在前面指出，这对于我们西方人来说是一个十分微妙的问题。我们都有注重理智的倾向，尽管我们普遍鄙弃"迂夫子"和"象牙塔"之类的东西。虽然我们(特别是美国人)一向以注重实践而自诩，但东西方的相遇却表明了我们是一个极其理性主义的民族。我们倾向于生活在脑袋中并以脑袋引领生活，更像亚里士多德和笛卡尔的后代，而不像苏格拉底和耶稣的子民。我们如果不意识到这个事实，后患将不断出现。

宗教史学家们论述过，人类宗教对于存在的反应常有两种表现：神秘和礼仪、言语和行为、理论和实践。东西方自古以来的分别，看来正是沿着这些路线划分的。东方文化注重实践，对于理论则不太讲究甚至轻视，而西方的情况刚好相反。西塞拉·博克所写的《谎言》一书，帮助我们看清了西方的问题。她说，我们的"实用伦理学"之所以不足，是因为西方的观念认为认识论应先于伦理，"知"应先于"行"，因此我们必然首先把问题弄通弄透才付诸行动。[①] 这种思想取向的问题是，它不但削弱了生活的丰富性以及把生活归结为由理智所认识和控制的范围，还把行为和关系归结为纯粹是实行或应用已在别处解决好的事物。在自我与自我、或自我与世界的遭遇中没有留下任何创造和发现的空间。我们因而把自己从作为终极所在的联系中割断开来，把自己从苏格拉底的对话

---

① 塞拉·博克：《谎言：公众与私人生活中的道德选择》(纽约：文塔奇图书公司，1979年)，第1章，"可以得到'整全真理'吗?"请注意，在她所说的内容与前面对詹姆斯关于"恶毒的理智主义"和怀特海关于"错置具体性的谬误"的论述之间存在着这种相似性。

以及耶稣之为他人存在中分离开来。

自从发现了西方的这种性格之后，在博克率先进入的"实用伦理学"领域，今天人们正在进行大量的西方伦理学中的创造性工作。菲利普·哈利的《别让无辜的血再流》就是这种新伦理学取向的优秀典范。鉴于在大屠杀乃至整个20世纪中出现的滔天罪恶，理论性的伦理学又显然没有给世界和我们的生活带来多大的改变，哈利因而反其道而行：他不再在理智方面构建更好的理论，而是走向世界，看看能否在别的地方找到善。因而他对法国的勒尚邦村进行了一次影响极大的调查——他认为这是一个"有德之乡"。①

这种往实践的转变不但要出现在伦理上，而且也要出现在宗教上，还要出现在两者的必然的联系上。但在这一转变中，"实践"不能排斥理论，也不能以理论排斥实践，相反，西方多次运动都想寻求的这种实践或行动的取向，应该把理论和理智的工作都纳入我们之存在这一更大领域之中。②

但试图从实践的观点来说话，显然也有它的危险，我们联系尼采的权力意志、罗蒂的诗化、约翰·科布关于超越理智而进入无立场所感到的忧虑，就能看到这点了。从危险的角度来看，那种不愿走出理论、只关心如何思想的意愿当然是可理解的。因为这必然会碰到这样的情况，即从实践的观点说话便假定了一个高于读者或者学生的权威和约束之标准，但它

---

① 菲利浦·哈利：《别让无辜的血再流》（纽约：哈珀与罗出版社，1979年），第7页。关于"实用伦理学"的转变，还可参见彼得·辛格：《实用伦理学》（剑桥：剑桥大学出版社，1979年），特别是"关于伦理学"，第1—13页。

② 在"自由主义的变化"之中，我试图联系美国的实用主义传统来深入论述这一点。

不一定是正确的。在这里我们又一次碰到了我们后传统状况里的根本问题，那就是我们没有任何可以不容置疑地接受的权威——这个问题不但导致人们接受错误的权威，还会导致对任何权威、因而也是任何实践的普遍怀疑。不过，有些权威形式能引起我们的深层经验的共鸣、并由此证明其有效性，而有些不过是外在的，也许在它们之间我们要作出重要的区别。

18 寻找西方的实践

宗教实践的中心在于本探讨中反复出现的闪光的悖论之内。这种悖论要我们学会做两样事情，这两样事情对于赤裸的理智和自我来说是矛盾的，但实际上每一样都需要另一样同时存在才能充分显现。通过宗教实践我们可以学会既开放，同时又专注。所谓开放，就是要有清醒的头脑，要进入苏格拉底式的"无知"即空无之状态中，或者像耶稣那样在终极面前是透明的。另一方面，所谓专注，就是在当时要对所从事的具体活动全神贯注、心无旁骛。我们在苏格拉底和耶稣身上，就看到非一般的专注、对目前的完全投入——完全的肉身化。

随着我们在生活的大课堂里不断练习和纯化我们的实践，开放和专注会在人性的完全展现中聚合。因为我们知道，开放失去了专注就会漂浮无据，就会坠入恹睡，被他性主宰，就会变化无常，寄望他世界；我们因此需要定力，需要专注和投入的确实性。我们也知道，专注失去了开放就会变得"过犹不及"，仅靠自我的力量不足以维持这种努力，就会感受不到更高或更深的影响；我们需要得到超出我们的控制和私利之

力量的支持。开放和专注如不能融合，那么无论在哪一方，精神的维度都会失去，实践都会萎缩。存在也会失去。

开放和专注必须共存，这是有益的。关于宗教实践的这一中心悖论，我们本可以作更多讨论，但由于这里讨论的是实践本身，我们碰到了一个重要的关口，即我们要决定把注意力放在理论还是放在实践上。在这个地方，我们需要跟从哈利的引导，选择实践之路。我们要抵制那种从前人那里继承来的倾向，就是借着理智实践之名来抛开宗教实践，理智实践貌似"关于"宗教实践，其实是巧妙地躲开它，理智实践本身是一种非自我意识和未受检验的宗教实践。在转向实践之路时，我们不能排除或否定理智的工作，但也仅认为它有利于实际的生活。要求理智工作变得自觉并将它当作一种实践来评价，这看来是适当的。

从这个观点看来，我们最好说宗教实践几乎在所有的人类生活中都已在一定程度上存在，我们只需要找出它在哪里和怎样运作着，又怎样才能让它更充分地发展。我们大多数人都有重点在于让我们学会开放的实践环境，这包括从参悟、祈祷、坚信"一切会好"或者"听上帝之话"，到"放松自己"、乃至被再造的理想——这跟威廉·詹姆斯所指的"娱乐的福音"相似。[①] 但我们多数人也有一个可以锻炼专注的环境，这可以是艺术或体育活动，也可以是我们的基本工作的一些方面。

最后，我们多数人的生活中都有第三种环境，那就是我们在其中艰难地学会既开放又专注——自我完全呈现的环境。

① 威廉·詹姆斯："娱乐的福音"，载《与老师谈论心理学，及与学生们谈论生活中的理想》(纽约：诺顿出版社，1958 年)，第 132—148 页。

我们第一、二种环境中潜在的矛盾,以及它们自身的不足,在第三种环境中得到了解决,在这里人们追求的是开放和专注的同时性。最近有一些人在讨论这第三种环境时,把它解释为“流动经验”,①这种经验或存在方式和布罗米奇所描述的产生于自由教育实践的“专注”非常相似。

我所说的十分简单。当我们意识到这三种环境在我们的生活中存在着的时候,我们就可以加以检验和发展。如果找不出它们,则本书第一和第二部分以及任何别的地方的智慧就无法被运用;智慧完全成了智力锻炼或者娱乐,不是太客观就是太主观,在每种情况下都失去了我们存在的整体。我们必须辨别自己的实践,无论它是多么离奇或多么简单(举例说,我在洗碗碟中得到开放的实践,在驾车时得到专注的实践)。这种基本的辨别就是禅宗在宗教过程的第一阶段——套牛绳——所指的意义,它以自我的“心牛”为问题,并予以某种初步的笼络,以方便改变。这纯粹是和我们自己的实践接触,没有这种接触,我们每一个思想和行动都会变得混乱、痛苦或者危险。这个问题说来容易,但对西方的经验来说,至少在最近几个世纪,它极少被提及。实践的取向要求观念来一个微妙的转变,这个转变既细致人微又涵盖广泛。

我们在本探讨中关心西方观点的再利用,上述的分析会把我们带到何处呢?带到这里:西方观点把第三种环境确定为人与人之间的接触。我们都知道,在整个西方传统中——

① 参见米哈伊·奇克圣米哈伊:《流畅:最佳经验的心理学》(纽约:哈珀与罗出版社,1990年),还可参见马文·C·肖:《有意的悖论:欲擒故纵》(亚特兰大:学者出版社,1987年)。

从苏格拉底使人认识自已的对话到耶稣的“为他人存在”，从希腊的对公众生活之爱到希伯来对服从、契约、“正确关系”的执著——联系都是神圣的处所，是完全的宗教实践和宗教性完满展现的地方。一个人远离尘世，独自祈祷或参悟，直到他在每一刻以及在他人之前都能祈祷和参悟，这就是在实践开放。一个人也可以在敬重、学习、“工作”等不同训练之中养成专注，最终能够承受别人带刺的眼光。

但开放和专注之间的张力不容易解决，要在包容的、联系的实践形式中让两者融合并维持这种融合，也并不容易。在这一点上，西方传统本身能提供帮助，或许也能使我们感到宽慰。因为我们在苏格拉底和耶稣的不同之中就发现了开放和专注的张力。希伯来倾向于开放的信仰和无条件的拣选，希腊则倾向于理性的专注和人类的发展，这两者一直维持着西方文化中一种有活力的张力，一种自身内部的对话，西方文化即由此对话产生。一方面是希伯来亚传统，它倾向于无条件的服从，耶稣的言行不是发乎自身，而是“为了他身上的父”，人类需要救恩，这绝非人的努力所能得到的。另一方面是希腊亚传统：苏格拉底关心缜密的辩证逻辑，主张省察生活，认为这可以让人性得到全面展现。但正如我们在苏格拉底和耶稣的遭遇中看到的，每个亚传统都强烈地认识到那种它所没有强调的互补性实践（例如耶稣的教导“从他所结的果子，你就能识别他”、苏格拉底的“无知”），都指明联系是这两种形式同时闪射其光芒的地方。

和东方对话的一个优点就是，它能让我们醒觉人能做什么。我们一旦从沉睡和麻木中醒来，就能看到我们自己传统和实践的光辉，并在西方观点的中心，重新利用完全人性的行

为。在清醒状态中，我们看到西方活动在本质上远不止于亚里士多德式的履行教条，或者现代的技术操纵。从道德金律[①]到约翰·科布对"给予形式"的强调，从希腊的民主到汉娜·阿伦特的坚信——"随着人之被创造，创新的原则本身即来到世上"，[②] 人类的活动便一直与人是"照着上帝的形象"创造的分不开。人是能够从无中创造一些事物的。

但为了重新启用这种能力，我们需要一种新的努力。这种新的努力从我们的旧的思想方法的角度来看，不是某种形式的毫不着力(从开放的角度来看)，就是异想天开(从专注的角度来看)。但在实际中，它两者都不是，却又是两者的结合。

① 指"爱人如己"那样的道德律。——译者

② 阿伦特：《人类的境况》，第177页。

19 静坐与联系

阿部正雄在他的书中一次又一次地说过，国家主权必然要转变为新的人类主权。为促成这一重大转变的产生，作为个体的人必须要自我觉悟："这见解的根据在于我们每一个人都悟到自己的真我。"①阿部认为，这之所以是必要的，是因为世界本身的存在需要智慧和慈悲为主宰，而不是权威和正义作主宰，也因为"对自身的真正研究始终是对世界与历史的研究"。②

我们在本探讨中已经看到，东西方都一致赞成人类有必要克服在对待实在的态度上的自我取向，要变得更成熟，要有更高的精神境界。尽管在西方，因为现代物质主义和机械主义的价值观处于统治地位，这一论调也许难以觅见，但我们的传统在这点上的证明则是非常清楚的：人类要走向成熟，自我就必须死亡，然后诞生一深层的自我——尽管这很痛苦，也很艰难，并且危险满布。阿部的意思是，这一转变乃是现今的世界动力和历史使然，目的是要把世界和人类从环绕我们四周的毁灭力量中拯救出来。无论我们有没有得到如何变得成熟的可靠指导，世界的动力使我们走向个体的成熟，历史的环境

也在诱发我们成熟。不过，阿部还指出，这一转变在本质上仍是自愿的行为。

从京都学派的观点来看，目前出现的人类成熟的机会是由无的体验提供的。简言之，这正是西方经验与东方智慧的接触点，京都学派就是这么看的：西方(或任何现代化社会)的生活品质正把人们驱向无，驱向自我的死亡；如果这一经验被彻底化或被充分感受，东方可以通过"360 度的转变"，在绝对的无之空无体验的尽头提供觉悟的方法。

这样，京都学派为西方人提供的空成了某种公案。还有一些问题和未尽清楚的地方，我们必定要碰到，必定要解决。

是的，无论是无即空、虚无、生存的恐惧和无意义感，还是觉得一切皆是徒劳，这些都不是陌生的经验，至少 20 世纪西方文化的一些主流解释者这么认为。在传统时期，我们有价值、权威、以及大家都接受的意义等结构，它们保护了人们，或者使人们脱离这些经验，并为少数几个得以探索这个领域的人提供支持、解释、约束。但在后传统的 20 世纪，这些传统的架构已经垮塌，并消失于相对主义的浪潮之中，要不就是被生产和消费的表面价值所掩盖。精神堕落的境况——保护和指导的失落，肤浅庸俗的压迫——使人不堪忍受。我们身处这个世纪的精神荒原，曾一次次听说了这种情况，京都学派也和西方的艺术家和知识分子一样，表示有同样的认识。

但有一个问题，这也许是京都学派所没有考虑的。我们多数人实际上没有这种"荒原"的感受。当我们漂近它的时

---

① 阿部：《禅与西方思想》(上海译文出版社，1989 年)，第 290 页

② 同上。

候,另一种实在——精神麻木或者“帝国的沉睡”插了进来。我们20世纪晚期文化的根本反应,似乎并非认同大危机和我们在存在主义和虚无主义的书籍中读到的人类精神的呼唤,而是人性中与更高或更深的意义和价值有关的部分被截除或麻醉。因而在我们接近21世纪之时,我们忧虑的不仅是意义的危机,还有一种不太人道的生活方式,对人之为人的意义的忘记,对意义本身的忘记,那种T·S·艾略特所描述的死亡——不是轰烈的死,而是呜咽而亡。当然,更糟的地方是麻木的自我加强之力量:它变得如此普遍,以致被视为理所当然、平常不过。但是,在这个时代,甚至对这种适应艰苦生活的态度提出问题也非常困难:人们索性改变话题,回到工作和消费的沉睡之中。

恰似我们披上了一件精神麻木的斗篷走近空之经验。我们的这件斗篷可能被除去,我们的错误意识可能被震醒——不时有一些人就想这么做。但这又怎么样?我们抵制这么做,是因为我们“明白得很”:如果把斗篷除去只会使我们裸露身体、毫无遮挡,如果此后就不知道该怎么办、该怎么发展和实化深层的自我、该怎样“回去”的话,那我们为什么要把它除去?在这种情况下有的人可以献出指导和方法,但其中很多最终不过是江湖骗子或迷信头子,其教导是错误的或是邪恶的。人们有过这种教训,因此对完全的空之经验产生抵触是十分可以理解的。与其冒险突进,不如留在精神麻木的安全之所。

应该指出,从传统的观点看,无论东西方,这种空的经验都是人类发展和成熟的一个自然事实。我们也应该记得,这种经验有积极的,也有消极的。我记得怀特海说:“宗教……要经过三个阶段,才能最后臻于完善。这就是从空之神(God

the void)到敌之神(God the enemy),再由敌之神到友之神(God the companion)的转变"。[1] 在本探讨和在京都学派的书中,虽然初期消极形式的空之经验得到了强调,但积极的形式也存留着,这发生在自我的死亡之前和之后:我们自然而然地产生惊奇、敬畏的情感,对存在的每一样事物都欣赏、赞叹,在无意的刹那间感觉到世上生命的美丽。但这一切在精神麻木的情况下都消失殆尽,代之而起的是对享乐的迷恋和潜在的苦闷无聊的情绪,生存变得平板呆滞。没有可靠的解释、证明和修习的才智资源,许多和人性的完满经验相联系的事物不再可见,再也无法辨别、确证、培养。人们把自己的根本人性闭锁起来,选取非人的改变,放弃对实现潜能的内在向往。在我们自己的恐惧面前,湮灭似乎比空来得更容易。

可是,假如一个人不能抵挡虚无之感、又不能再忍受精神麻木的斗篷呢?假如一个人被阿部所指的、我们时代的强烈召唤所驱使而无法逃避呢?这里我们碰到了一些十分棘手的个人问题:我们怎么知道是否有过空的经验?它和诸如情绪沮丧或别的机能障碍的医学诊断是怎样区别的?死亡和再生的经验是不是像京都学派有时暗示的那样都在一个突然的时机内发生,还是以缓慢的系列方式发生的?我们应否强迫自己以及他人进入这种经验?开放或不抵触的态度和被索尔·贝洛以及另一些人看作我们时代之典型的受虐待狂的界线在哪里?假设这种经验已经产生,我们又怎样不让自己退回老路或不走上新的邪路?

我们应该怎样渡过这些布满暗礁的水域?约翰斯顿指

---

[1] 艾尔弗雷德·诺思·怀特海:《形成中的宗教》,第16页。

出，内在的大师起着根本的作用：一旦踏上发展之路，我们肯定会从内心的经验中得到必要的信息，以指导、戒律的方式告诉我们应该怎么办，在创造与毁灭中作出选择。(这在佛教传统的"信"中也是基本的：佛性存在于每个人的深心中，对人的升进起着指导作用。)在后传统的环境之下，因为人要成熟或者如卡尔·雅斯贝斯所指的"自存之自我"[①]的要求，对内在大师的自我调节原则的关注比在传统时期更加重要。事实上，它是"后传统智慧"的一个最基本的部分——我们在整个探讨中一直在追寻这种雪豹般珍贵的飘忽不定的智慧。

此刻，两个声音进入我的心中。一个是威廉·詹姆斯的，他主张我们在某些时候必须立定决心，冒险走出精神麻木，为免除那曾经严重困扰着他的"病态的内省"而相信内在大师；我们必须把他著名的"信仰意志"运用于自身、运用于我们的所作所为、运用于外在于我们的实在上。[②]第二个声音是休斯顿·史密斯的："谦卑和自卑无关。它是一种使自己远离那隔绝的自我的能力，以致我们能够客观地、因而准确地看清它，视之为一，但不多于一，甚至像心肠慈善的人关心邻居一样视之为一。"[③]我在最近的阅读中发现，这和道元的看法是一致的，他曾反复指出"关照自我"和自我能指导自己升进的重要性。虽然这不容易做到。

① 雅斯贝斯：《现时代的人》，第194页。我想推荐这本书最后的整个部分，"人类的走向"(第179—228页)，因为它对阿部提出的自我忏悔之必要性的观点，以及"新的尊严"的论题有很大的实用价值。

② 威廉·詹姆斯："信仰意志"，载麦克德莫特编《威廉·詹姆斯著作集》，第717—735页。

③ 史密斯：《超越后现代思想》，第55页。

卡普洛和另外一些人认为，我们在某种程度上需要外在的老师、指导和智慧资源，有一些我们至少在一定程度上能相信和服从的东西。这也是无法躲避或忽视的。即使他们智慧的核心是教导我们不存在什么外在的，我们仍然要认识它，从某个地方、从我们所在的地方走向它。因此后传统智慧也许部分在于重新肯定犹太—基督教对老师的认识，他们认为无论我们熟悉的邻人还是陌生人，都可以为师——在最平凡的时候都有老师。只要我们留心，哪怕在我们最意想不到的时与地都会有天使出现！不过，同时我又想到有人选错老师而产生灾难的例子。

这个问题变得迫切了：在我们这个伟大的时代，人类所有历史的资源既垂手可得却又显得遥不可及，我们该怎样来选择资源、老师、指导，以利于我们的发展？我们怎能知道哪些是可靠的和适合我们的？

我不知道除了传统的基督教之"拯救的标记"之外，还有什么更好的办法可以回答这个重要的问题；这就是中世纪的基督徒用以区别精神的进步和误入歧途、或者圣徒和伪善的标准。这些"标记"被两个神学家用20世纪的语言来解释，他们就是保罗·蒂利希和亨利·纳尔逊·威曼。这些解释可以看作是他们提供的实质性指导。

蒂利希有感于这种失落和世俗批评的影响，并且虑及神圣化的传统解释标准，提出了"作为过程的新存在的四条决定原则"："第一，提高认识；第二，增加自由；第三，增进联系；第四，提高超越性。"① 他的主要论点是，神圣化或者宗教的发

① 保罗·蒂利希：《系统神学》，第3卷，第231页。

展意味着所有这些方面的共同提高，任何一方面的资源或选择出现问题都要被重新考察。

像蒂利希一样，威曼也想通过解释基督教传统来提出当代的指导。他用以辨识他所谓的“创造性活动”的标准是：“通过交流而认识到他人身上的质的意义；把这些新的意义和以前得到的结合起来；通过增大其意义，扩充这个可估价的世界的质之丰富性；在参与这种创造性的交流活动的人当中深化共通性。”① 这里我们也是说这四种“子活动”的发展是相辅相成的；我们不必把它们和蒂利希的一一对照，也可以看出它们的一致性。威曼侧重于意义和交流，也许可以被看作是为蒂利希的比较质朴的原则提供了背景和联系。

我们现在所想的完全是实用性质的，不过我想强调——正如京都学派和禅宗本身也这么强调——成熟的、创造性精神的发展总有一个“回归”。（这又是我们后传统的世纪视野的优势之一，即我们可以看到这一回归。）回归在这个背景中，意味着选择和发展都必须和我们现在的整个普通的实际生活联系起来考虑。回归在某个意义上，意味着完全地生活在现在。这和那种不健康的选择和发展形成对比，它们尽管让我们生活的某些部分感到快乐，却是从完全的生活中抽离开来的；它吸引我们未来的或潜在的生活，这种生活不是和我们目前的真实生活错位，就是被埋藏于其下，两种情况都脱离了我们真实地进入生活的“平凡性”。

但平凡不是简单的，也不总是容易认识的；世界由很多地

① 亨利·纳尔逊·威曼：《人类善美的源泉》（卡本代尔：南伊利诺斯州立大学出版社，1946年），第58页。

方、很多活动组成，禅师洗厕所或者干其他卑贱的工作，也只是对平凡何在的问题的一个片面回答，有着误导的可能。很多人说过“平凡性”在当代“无家”的情形下尤其难以找到，因为各种各样的娱乐、麻醉、思想，把我们从痛苦、困扰、捉摸不定的平凡事物中带走。因此这产生了一个问题：我回到哪儿去，怎样找到平凡？我怎样才能回家？①

在这个探讨中，我对这个问题提出了两个回答，它们最初可能显得彼此矛盾，但在实践中可走向融合：其一是回到祈祷、参悟或沉思的“静坐”中去，其二是回到联系中去。我也着重指出过联系是西方传统中统括的或“第三性”的实践形式。让我们再来看看这两种活动及其融合。

静坐的最难之处可能就是从我们社会的工作取向——还有其侧翼即消费主义这个大环境之下的娱乐——中凿出时间和空间来，哪怕腾出一点时间来开始也是不容易的。不过一旦开始之后，我们便确信这种人类活动会自然发展。我们要做的只是进入被14世纪无名的基督教神秘主义者所谓的“疑云”之中，“不思想任何东西”，腾空脑袋，进入东方传统极其根本的无之中——即进入彻底的开放状态之中。具有悖论意义的是，在此过程中，最好有某样使你集中注意力的东西：你的一呼一吸，或者一句咒语，或者一句像“上帝就是爱”（约翰一书，4:16）那样可以不断重复的短语。通过内在大师的指导以及按照我在前面描述的原则来选择资源，我们可以相信，静坐

① 关于论述平凡以及“人性之恢复”的问题的著作，见斯坦利·卡维尔：《寻找平凡：怀疑论与浪漫主义之思绪》（芝加哥：芝加哥大学出版社，1989年）。对本书作了深刻的评述，并且探讨问题的方式与我一致的著作，见理查德·罗蒂：“怪人的哲学”，载《新共和》，1989年6月19日，第38—41页。

将会产生效果，不断深化。我们只需要在生活中给这一活动留下位置，每天坚持一两次，留心听取帮助我们改进方法的信息。神秘祈祷、参悟或沉思，这种本质上完全属于人的活动在现代时期的冲击中大多数都丧失了，但今天它的效果正得到科学标准的肯定和证明。这很有讽刺意味，不过我认为结果将是积极的。研究人员告诉我们，哪怕不考虑静坐的精神进步的意义，它也是一种最有效的休息方式，可提高我们的工作"效率"。①

让我们看看第二种活动：回到联系中即回到我们平常的、忠于生命之馈赠品质的状态中，也就是我们领受生命而成为世人的方式。这就是回到汉娜·阿伦特所谓的人之"悖论式多元性"中，即"作为人都是一样的，但没有一个人和他人是一样的"。② 实际上我们并不是在所有的关系中都是既一样又不一样的；闪光的悖论在很多关系中并不闪光，我们不是一样

① 关于参悟的"效率"，见赫伯特·本森和罗伯特·华莱士："参悟心理学"，载《科学美国人》，1972年1月，第84—90页。关于对全球的参悟的综合研究，见赫伯特·本森：《放松的反应》(纽约：威廉·莫罗出版社，1975年）以及克劳迪奥·纳兰霍：《怎样做：精神与修持的参悟》(洛杉矶：塔切尔出版社，.971年)。关于实际的参悟修持或神秘祈祷(可能还有苏格拉底的沉思)，我最好的指导来源是释日杏的《留神的奇迹》(波士顿：灯塔出版社，1977年)；约翰斯顿的《基督教之禅》；菲利普·德绍尔的《自然的参悟》(纽约：P·J·肯尼迪父子出版社，1965年)。艾拉·普罗戈夫的《过程参悟的实践》(纽约：对话出版社，1980年)，对于把这种修持实践和我们生活的遭遇结合起来很有帮助，让我们走向圆满的存在。以下的人物著作也有很大的实用价值：中世纪的神秘人物，十字架的圣约翰，14世纪的不知名神秘客(《疑云》的作者)，埃克哈特(见第10章注释)。

② 阿伦特：《人类的境况》，第176—178页。应当注意，阿伦特的这本系统著作是以忠诚于生命的馈赠品质来写的，这和传统时期统治西方文化的否定世界和生命的取向相反(见序言)。贝拉在其"宗教的演进"中甚至走得更远，认为"排斥世俗"乃是全部文化在传统时期的特点(斯蒂芬·罗编《超越危机的生存》，第93—94页)。

的,就是截然相同的,完全人性的关系因而不能出现。如果说联系是终极的所在地或神圣之处的话,那么回到联系中就是回到那些能展现同与异、远与近、密切与分疏的完全共存的关系中;就是回到我们可以展现完全的人性之关系中。当我们找到事实上具有这种协同品质或者"相互实现"的关系的时候,当我们培养这些关系并忠实于这些关系以及当中的人(包括我们自己)的时候,当我们尽我们的本分,养育孩子、与人为善、忠于职守、关心公众,为使这种关系更广泛、更自由地出现而努力的时候,这种回归就会出现。回到联系之中不但有益于精神发展的过程本身,更能为我们提供一种伦理,一种在世上生活的有凝聚力的可靠方式,一种和民主在最好的意义上所想象的同样理想的政治原则。

当然,联系的实践需要对自我下功夫,提高把自我作为"一,但不多于一"来对待的能力,达到"我们心智的成熟"。一个必不可少的根本部分就是静坐、祈祷,参悟、沉思这种形式的开放和专注,与上帝或存在的终极境况建立正确的关系。但这个部分和总体意义上的对自我下功夫绝不能看作是在先后次序上先于和他人的联系。这是我们文化的一个常见的陷阱:人们会接受——几乎是直觉地接受——联系是实践的观点,但把自己从这种实践的完整性中排除开来,免去自己参与的必要,直到他们在自己私人的范围内把"一切都搞定"为止。他们实际上仅仅关注内在,而疏离了他们所肯定的关系空间。这种内外、公私的割裂,以及伴随的詹姆斯所谓"病态的内省"或自恋,是我们这个心理研究盛行的年代里最大的危险之一。联系不是"最后"的部分,而是最具包容性的实践环境,这种实践是应当立刻开始的。

怎样开始？第一步是认识，这与东方传统的“拴牛绳”有些相似：我们必须在我们个人的和文化的历史上，以及在现在的生活环境中，找出那些相互实现的、或关系圆满的时刻，并加以利用。从某种意义上看，这非常简单：我们只需从生动的联系性的角度看待我们的人生就可以了。但在另一个意义上，这也是不容易的，尤其是在这么一个教我们从别的角度、主要是从交易和权威（包括反权威）的角度来“看待”和评价联系的社会中。但一旦我们认识了关系的协同意义之后，某种酷似通过内在大师的指导而净化参悟那样的事，就成为可能。这种净化通过对某些基本问题作出更完满的回答而产生：相互实现的联系在我生命的什么地方？它们的根本性质是什么，要突出它们需要作什么改变？要培养和辅助它们，我或者我们在关系之中要做什么？这对我在自己的较不显著的关系中该怎么做有什么意义？为了能够接近并体现圆满联系的光辉，我该怎样准备和约束自己？在回答这些问题以及在按照这些回答的指导去作出选择的时候，我们便来到了曾在前面讨论过的“新式努力”面前，即一种离不开我的完全的确实性、又有助于这一确实性的开放实践，以及一种对进一步的启发开放的确实性。

在东西方的对话中，我曾经指出东方传统侧重静坐的回归，西方主要强调联系。但这两个传统里面都有对我们的告诫：这两种根本性的活动各自都需要与另一种融合、共存才能完全，这再一次表明了东西方的互补性。不过，从西方的观点看来，因为东方以平凡作为融合之点、因而也是宗教实践的最高深的境界（因为目标是要时刻参悟，参悟不离日用），但对于我们与他人的联系乃是平凡的最深刻的所在，则不太明确。

而西方在这点上却非常明确，即静坐和联系如果在人性之完全展现的行为中融合起来，那么两者都将成熟。这里，通过我们联系的观点，西方找到了有助东方提高的方式，那就是使得我们可以最终成为自我的与他人联系的实践：我们为了别人而放弃自己，自己反而变得完全；在看到别人的完全之时，我们才是真正在付出。

20 地球是我家

我们必须找到一种如同这个全球境况一样新的、“超越东西方区别”的人性。我们必须走向一种新的普遍性——它不仅是思想的，还是人的，它在我们“有效的历史记忆”中把东方包含在内。

阿部正雄提出的达到这种普遍性的主张，和本探讨在前面提出的要把在传统时期被认为“他性”的人性之一面整合起来的观点极其相似。阿部说，东西方都必须冲破其历史的局限，才能各自取得“一种普遍性的世界宗教形态”。他接着从两个需要“和谐而彻底地实现的基本方面”来描述这个过程，西方和基督教侧重于“父性”或者“重正义的一面”，而东方和佛教侧重于“母性”或者“接受性的一面”。为了使两个文化都冲破其各自的西方—父性与东方—母性的结构，并真正变得普遍，两者现在都必须容纳另一面：“为了提供给我们一个真正的‘家园’，父亲和母亲都是需要的。”[①]通过整合和容纳曾经是“他性”的一方，取得“一种普遍性的世界宗教形态”，这是阿部最终的目标和理想，虽然东西方通向这个目标的方向不同(因为这不是两个传统的混合)。在本章，我想从西方的观

点上来探讨一下普遍性。

但我们从前面一章中，已经得到了一个与此看上去不一致的结论：西方必须重新利用其联系是终极的所在地的传统，以及与东方和京都学派的对话提供了使这成为可能的背景。不过，我认为重新利用与整合这两个结论之间并没有冲突，虽然它们的共存无疑会造成非常复杂的情况，至少起初由理智把握时便会这样。但在实践上，当我们接受并依照这两个结论努力时，这种复杂性便会消除。

我们必须重新利用我们西方的传统，而在更大的自我整合中，必须容纳东方和总体的“他性”、或阿部所谓的“母性”方面在内。我们不可能只要一方而不要另一方：利用西方而不整合东方会导致绝对主义的新保守思想，会变得冥顽不化，并会导致基要主义的地方主义，而离开西方智慧，对东方不加选择的吸收，则会导致相对主义的解构、离散，导致虚伪的普遍论。

这两个结论的共同基础，即西方的再发现和整合东方两者之间并无矛盾的基础，就是我们这个新世界的状况——我们地球本身的状况、作为我们家园的地球的状况。技术进步、能力增强和危险把我们带入了新的相互依存之中。为了在这种依存中作为人而不是作为技术的奴仆生活，我们必须成为地球本身的世界公民。我们无法在太空中获得全球性。我们只有同时是来自某地的，才能真正成为全球的。因为这是我们获得生命的方式，像约翰·科布说的那样，是“生命在某处的安放”。在近年席卷全球的新基要主义中显现出来的顽冥不

① 阿部：《禅与西方文化》(上海译文出版社，1989年)，第314页。

化的地方主义,[1] 以及新时代运动在相当程度上表现的虚伪的普遍论,这两者都是我们面临的危险;我们面临的挑战是,怎样才能同时做到既特殊又普遍,怎样才能使这个探讨中的两个结论都得到贯彻。

在实际的或真正的生活中,普遍和特殊并不对立——这和我们生活中被异化了的时候不一样,这些时候我们只有无形的精神或者没有精神的躯壳。它们在真正有生命力的实践中当然不是对立的。这又把我们带回了从这个探讨一开始便一再出现的悖论上,这就是开放和专注、静坐和联系的必然共存,现在则是传统再用和他性整合的共存、普遍和特殊的共存。中项则是真正的生活、存在、地球。

顾名思义,悖论是和理智冲突的。但我们却处在这样一个历史阶段,我们必须越出统治着西方的理智主义,这种取向通过表现为不受真正人文的价值和目的制约的技术而威胁整个地球。这一超越需要非常小心地应付。因为说我们要超越理智常常误以为就是说把它完全抛弃。因此我们这个后传统时期处于冲突之中,要面对非理性的危险爆发,还有表现为精神失落和麻木的物质主义的、久踞不退的理性主义逆反。我们要努力做到的,不是取消理智或反对理智,而是要实现它的恰当功用,把它作为达到不在它把握之内的真实生命的准备和台阶。

我们必须把理智整合进这样的生活中,即理智在其中既受尊重,又能与人的其他官能和谐共处。通过理智,我们才能

---

① 参见马丁·马蒂和R·斯科特·阿普尔比编《论基要主义》(芝加哥:芝加哥大学出版社,1990年)。

够不忘记并约束自我，从而真正接受生命的馈赠品质和成为我之为我。理智的功用，正如马丁·布伯和许多禅师所说，是在于指向真实。它不能解决矛盾，除非把矛盾打破和脱离真实的生活。理智在听命于自我时，会以对复杂性和可能性的否定、以及它本有的封闭和控制的特性，而从矛盾中脱离开来。在自我制肘之下的理智所允许我们的确定性，事实上是脱离真实生活的，因而是虚幻的。但理智也可以服务于真实的生活，成为提醒我们并为我们指明了遭遇的生活的无可替代的工具，并使我们不忘奉行作为遭遇的必要前提的约束和功夫。

进入完整的实践和我们自己真实的生活之中，既简单得令人难以相信，同时又是一件非常困难、十分重大的事情。它困难的部分在于要克服传统时期的舍弃世界的倾向，肯定肉体和实在的内在一面，肯定道成肉身是肉体和精神的统一。进入实践和真实生活的工作或努力是很微妙的，和以往的传统与近代之意义上的工作不同。为了克服舍弃世界的倾向，我们应当为生命的馈赠品质欢庆，而不是通过拥有理智的自我的策划来控制生命。这种工作在本质上是一种深层的肯定。为实现这一根本的肯定，我们必须遭遇并超越罗洛·梅所谓的"生活恐惧"——害怕生命的实现，害怕真实的生命。[1]在生命中要超越这种根本的恐惧是极其困难的，因为自我喜欢有限存在的确定性和表面的舒适，甚至挫折，甚于喜爱真实

---

① 罗洛·梅：《创造的勇气》（纽约：诺顿出版社，1975年），第18—19页。本处论述所出自的文章"创造的勇气"，也被收入我所编的《超越危机的生存》（第54页）。

生命之广阔。

什么能使我们作出决定性的“信仰之跃”、跳出现代个人主义的自我主义而进入能体现我之为我的生活中？什么能诱使我们做出在自我看来绝对是反直觉的事情？(这好像在跳板上试图做反身跳水动作，内心最大的声音在说“不”，而需要把它压下去。)答案就是我们这个探讨中一再提到的地球本身以及发生在地球上的一切，尤其是我们和他人联系在一起的世界。我们一旦作了这么一跳，我们首先发现的将会是这个我们已知的真理：为了世界的生存而做的事情，既是我们最深沉的责任，最终也是对我们最有利的。但如果我们不跳，那就不会认识这一点，至多也是只得一瞥——尽管这一跳实际上只是那么一步。

我记得亚历山大·索尔仁尼琴于 1978 年曾在哈佛大学作了一次现在已非常著名的演讲。他这么说：

> 若果世界还没走到它的尽头的话，那它已走近了一个历史的大转折……它将使我们的精神产生一次腾跃，我们将不得不跃升至一个视野的新高度，跃升至一个新的生命层次上，我们的肉体本质将不会像在中世纪那样受到诅咒，更重要的是，我们的精神不会像在现代时期那样受到蹂躏。
>
> 这一跃升不啻于攀上了人类的又一层台阶。世上再没有别的路——唯有向上。①

---

① 亚历山大·索尔仁尼琴，1978 年 6 月 8 日在哈佛大学所作的无题演讲，讲稿来自哈佛大学新闻办公室。

我肯定自己的选择，从孤立的小我看来，可能是不可忍受的，但这世界本身就足以激励我们迈出这决定性的超越自我的一步——即索尔仁尼琴所谓的跃升：那个属于我的孩子和他们未出生的孩子的世界；某些森林湖泊、我喜爱的城市、我珍惜的制度、我从未见过的世界美丽之处；朋友的成功，他们的生命的奇妙；在跻身于地球上千奇百怪的生物之中无可比拟的人之美丽形态，悬浮在无涯的太空之中的地球本身。我们现在不响应肯定的号召，即是响应毁灭的呼唤。

话到尽头，还能说什么呢？——尤其是因为你的实践和你迈出这决定性一步的出发点的具体情况也许和我的大不一样。我曾描述过实践的几个中心部分及其相互关系：寻找、依赖内在大师的必要性，坚持开放和整合他性两者的重要性，细心选择自己的资源和外在帮助的重要性。

在这整个探讨中，我都是从自由教育的角度来说话的。我试图把自由教育作为一种实践来推荐，因为它不但本身就有效，而且对其他形式的实践也有说明的作用，因而能帮助我们在成长的这个时期——整个世界的文化资源都摆在我们面前、但又难以选择的时期——作出必要的选择。探讨的实践可以使我们找到并立足于我们自己的真正的实践，即使我们的实践最终和自由教育的实践是不一样的。探讨除了具有这种选择定向和使之稳定不变的特性之外，它的有效性还出于这样一个事实，即充分投入的自由教育不外乎就是西方作为终极所在地的联系的实践。自由教育主张"省察生活"，随着我们越出通常意义的认识而达到一种在协同关系中成为可能的存在方式，我们懂得通过认识他人而认识自己，通过认识自

己而认识世界。当我们在世上生存中做到既主动又接受、既开放又确定的时候，我们便践行着自己独特的天职——不断发展的遭遇实践。

还能说什么呢？也许通过结束本探讨和阐明真正的实践的本质，我们还可说明其他两个问题。首先，我们可以将真正的实践，即改变我们或使我们能从自我走向深层的自我的"澄清意识"的活动，确认为我们生活中的所有其他活动的榜样或理想，其他活动可以凭着它而得到评价。生活的实践不囿于其特殊性，它给我们生命的整体注入精神，使之奋发，因为从这种活动中我们可以取得更精纯的能量，让生命得到更充分的展现。其次，我们健康的和有效的实践会表现为对那些我们在"相互转变"的途中碰到的人的慈悲，甚至为他人而推迟"得道"。最后，爱是一切，是核心，是拯救苦难的神秘。

马丁·路德·金用动人的话语把这最后的、也是最根本的一点说了出来，强调我们在实践中必须时刻不忘生命的第一法则：

> 自古以来，"自我保护乃生命的第一法则"就是人类的生存原则。但这是一个错误的观念。我要说，他人保护才恰恰是生命的第一法则，这是因为如果我们不关心保护他人的自我，我们就不能自我保护。人如果不努力提高他性关注的修养，则一切皆乱，这是宇宙的构造使然。……我们是幸运的，因为我们最深的道德意识是和我们的自我利益相吻合的。①

① 金："世界家园"，收入我所编的《超越危机的生存》，第82—83页。

就我自己的实践而言，以金的这一段话来结束本探讨是最适当不过的，因为在我的教育实践上，这段话所出的文章是我一再引用的。在我们一起分享的本探讨中，我们都认识到：金的这一段话，乃是我在整个探讨中一直赞许的那一西方亚传统在当代的表达，它支持了今天所谓的后传统自由主义的自由主义。

死亡和再生的主题在这里又一次出现。因为金已离开我们；他已被刺身亡了。但他所说的幸运却就在我们当中，等待着在我们的生命中再生。要促成这种再生，我们需要理解的是精神发展的迫切性，金、索尔仁尼琴、阿部等人都谈到了这种迫切性。理解就是对降世为人的事实的充分接受，就是体现它、肯定它；如果我们认识到精神发展不仅从世界的角度来看是必需的，而且也是自我必需的——尽管自我必定会抵制这一发展，那么，我们就开始理解了。

自我抵制的是真我的诞生，这个真我的诞生唯有通过顺从生命的第一法则，即他人保护、相互实现。我们圆满的存在只有在我们为了他人、并和他人共存时才会出现。认识自我的这种基本的抵制，是解决当代的“我执”矛盾的关键(我们必须学会爱护自我，但自私同时也是我们的问题)。因为我们只有在取得第一法则的视野之后，才会得到活力再造的意识，才认识到每个自我，包括我们自己都是整体的一个缩影，都是通向神圣的一条通道。这时，我们就能感受到对自己的改变乃是人的根本的行为，它和迈向深层肯定生命之步伐是一致的。诞生就出现在这里，耀眼的活力将涌向我们，改变我们的生命，改变这个我们共同生活的、脆弱但仍美丽的地球的大生命。